文学博士 福原亮厳著

業論

永田文昌堂刊

はしがき

これまで、多くの学者によって業思想の研究がなされ、また多くの論文をまとめて編集した書も世に出ている。これは誠によろこばしいことであるが、おそらく完璧な研究であるとは言いがたい。なぜかというに研究が学者個人によるものか、その集成であって、一個人が広く展望し、種々の研究をなした上に諸面の業研究の総括が統一的になされていないからである。今後の業研究には、これを考慮したものを要する。この『業論』は、これを目指した。

しかし勿論これにも限界がある。なぜかというに、業論の資糧が多量である上に、研究すべき方面があまりにも多く、時代を経るにつれて、たとえば現在でも将来でも、その方面はふえつづけるからにほかならない。こういうことを思うとき、完璧な業研究など、永久に来ないものと考える。

なにも業研究ばかりとは限らないが、学究の道は険しく、それはあまりにも広く、個人としてみるとき、ただ命の短きを嘆くのみ。

わたしが永年にわたって業研究に努めたとは言え、明らかになったことは九牛の一毛のみと言わねばならない。そこで私は思う。仏学に従う者は、つねに業論にとり組み、学道の歩みをやめてはならない、と。

朝起きて、夜ねるまで、一として業ならざるはない。それは我れわれは身口意でもって、つねに何かをしているからである。しかも業は、単なる業ではなくて、自然的立場にある迷者のわたしのそれは、惑の業なのであった。

はしがき

惑者を教えて、仏陀は過去を追わざれ、未来を願わざれ、と説きたもう。わたしは、いたずらに無明やまずして、過去を追い未来を願う。それが私の迷者たる何よりの証拠である。もし涅槃への道が明るく開けて来た人となったならば、過去を追い未来を願う利他の大道を濶歩することは、仏教徒として当然のことでなければならない。

業と言っても、それは心である。心こそ法界の主人公であり、心はわたくしの真の所有物であった。万巻の経典は、心で読んでこそ、その真意が体得できるにちがいない。しかしそれははなはだむつかしいので、しばしば仏典の研究、仏典の心読の志が蹉跎する。そこで繰返しまき返し、究明の道をすすまねばならない。経典は何を語ってくれるか。そこには文学的表現などのため、文面上には尽せぬものが山ほどある。そこで、義に依り語に依らざれという教えとなった。名は無辺際であり、義は不可説であるという仏典の見方があって、そこで不立文字の法も立つ。世には、例えばヂャータカの如きものを読んで、仏典には到る処、神話が多量に存し、信頼に価しないという者もいる。そして宗教学界にあって、非神話化が云々される。これは一の着眼かもしれない。

これを業という見方で見たならばどうなるか。朝起きて、夜ねるまでの業をもとに考えるとき、仏典中の、九分教、十二部経はすべて私にとって大いなる意味をもつ。完璧な表現ということの不可能な有為の世界において、経典の物語る業説は、立派にわたしに真実を示してくれるからである。それは私の悟道をたどるための導きと言うことができよう。仏典中、いたるところ不可思議であり、不可説であり、不可称であると説かれる。その意味が私にはわかる気がする。

業においても、可説あり、不可説があるが、その不可説の面がいかに多いかは、無著・安慧の二菩薩もよく解明された。私は無量寿経において、業について自業自得を説かれた後に、「誰かよく知るものぞ、ひとり仏のみ知りたまへるのみ」と説かれている文に、大いなる感銘を覚える。

仏陀の証悟の根底に縁起観があった。わたくしたちの縁起の究明は、未究竟のそれであって、とても真証には至らない。世俗のそれであって、決して勝義ではない。したがって業という、縁起に基盤をおくものに取り組んでも、未解決のことばかりである。まことに因縁の無量の差別は、唯だ仏や、真の菩薩の知りたもうところである。このように私は思う。

むつかしい業論の研究の一端が本書中にみられるであろう。仏学者は、今後なすべき業の究明は無限である。わたしは仏学に携わる人は、必らず業の究明に取り組み、涅槃を目指すべきであると考え、学究者にそれを望む。本書の成るについては、恩師故山田竜城博士、同じく羽渓了諦博士（著書の上）、さらに前田至成氏、加藤宏道氏、梶浜貫一氏、松本巧晴氏、その他の学者、小妻らの助勢を得た。また業の論議に関しては、二十名にも及ぶ学者のお力を得た。私はそれらの御力ぞえを心からよろこび、深く感謝の意をささげたい。

おわりに本書の出版にあたり、文昌堂主・永田文雄氏の甚深なる御援助に対し、あつく謝意を表したい。

昭和五十五年盛夏

洛西　大原野寺にて

福原亮厳識

業論目次

目次

業論

序論

人生の苦楽、善悪の行為等に至るまで全て宿世の業因の果であろうか。自己の作業しようとすることまで『歎異抄』（第十三章、真聖全二・七八二）には、「よきこころのおこるも宿善（異本には宿業となす）のもよほすゆへなり。悪事のおもはれせらるるも悪業のはからふゆへなり。故聖人のおほせには、兎毛羊毛のさきにいるちりばかりも、つくるつみの宿業にあらずといふことなし、としるべしとさふらひき」と説く。これは、宿世の業因に全てが支配されるとの意であろうか。此解答の為には、仏教の業説を展望する要がある。『倶舎論』（一三、大正二九・六七b）に「世の別は業に由りて生ず」と説くが、此論以前にも宿世の業因により現世の果ありと説く論書は多い。例えば『立世阿毘曇論』（七、大正三二・二〇二a以下）には人が十悪業道をなせば其軽重に随い鬼道・禽獣道乃至大阿毘止地獄に生れるが、十善業道をなせば其程度の上下により、他化自在天・化楽天乃至刹利家・婆羅門家・長者家・兵厮家・工巧家・作楽家・屠膾家・除糞家・剡浮提最下品家に生れるという。『施設論』（大正二六・五二二a以下）には、極貪の者・多睡眠の者・悪戻の者・掉挙の者・暗鈍の者・正法住持の者・楽極煩悩の者や、そうでない者等、人間における諸種の性状の差ある者一一について詳しく宿世の業因を説き示した。また『婆沙論』（一一三、大正二七・五八八a以下）には十悪業道をなせば内物即ち寿量等の損減があり、外物の上にも損減があるとし、夫々について異熟果・等流果・増上果を以て分別して説く。例えば殺生すれば死後に那落迦・傍生・鬼趣に生ずるのが異熟果、そこを出て人間に再生しても多病短命となるのが等流果、所感の外物が皆光沢少く久しく堅住しないのが増上果であるという。善業道の場合は同様にして、三種の善果があるわけである。既に『雑阿含経』（四六、大正二・三

三五c）に「悪業は地獄に堕し、善を為さば天に上昇す、勝妙道を修習し漏尽せば、般涅槃す」とあり、此種の類文は阿含中に散在するから、隔時（世）に業報あることは経の所談であり、阿毘達磨に於て特に縁起を三世両重の因果を以て解釈し、宿世の業因による現世の果という思想は動かせぬものとなっている。しかし人生万般の事象全てが宿世の業の果とすれば宿作外道の思想と異らぬこととなろう。『中阿含経』（三、大正一・四三五a以下）に説く如く、人の所為は一切皆宿命造に因るとか、尊祐造に因るとか、無因無縁と説くことは、勿論仏陀の斥けられた所である。宿作外道と業説とは異ることを示すために、定業・不定業の両面あることを見よと説く。即ち『婆沙論』（一九八、大正二七・九九三a）に宿作外道を批判していう。「彼は善と不善との業の類には、定なると不定なると、及び時分の差別を知らざるが故に、此の執を為す」と。宿命的に人の所為の一切が決定していないとは言え、無因無縁でもない。『婆沙論』（一九八、大正二七・九八九c）に依るに、阿練若で修行している者でも城邑に起居している者でも、堕落する者もあり向上する者もあり、そうしたことは無因無縁即ち偶然であると説く者を批判している。世友の批判に依れば、人が悪にけがれ堕落するには境界力ばかりでそうなるのでなく、因力・加行力・境界力によるという。阿練若に起居すれば、堕落の縁には欠けているようでも、因力・加行力がはたらく故堕落することがありうる。城邑に生活すれば、因力・境界力の上では堕落し易い情勢にあるが悪の加行が無い時、堕落をしない。清浄な生活へ向上するには因力・加行力・縁力による。阿練若に起居するも、因力・縁力があるに拘らず、加行力が欠けるなら向上せず、城邑に住むとも、縁力は欠けるとは言え、因力・加行力があれば向上は可能となるという。この加行力の重視は意志の自由を打ち出したものと窺われ、業の正しい理解のあらわれである。又この偶然説（婆沙論一九八、大正二七・九九〇c）では、無因無縁にして、法爾に縁が合するとき、本性が変化して六勝生類（婆沙論一九八、大正二七・九九二b）となると説く。それは仏教の用いる六勝生類（同上）と異り、下から上に順次に

①屠膾等の雑穢業をなす者、②余の在家の活命する者、③出家して活命する者、④沙門釈子、⑤離繋、⑥難陀伐蹉・末塞羯利瞿賖利子等の類いをいう。仏教の六勝生類については後に触れることにする。次に『倶舎論』（七、大正二九・三七c以下）には一因説を斥けるが、世の別は業に由って生じ、一因生でないと説くのである。神が世界を創造したとて、神意の一因を説くことは、種々の不合理を来たすことを詳説するが、中にも次の如く説くことは注意すべきである。「若し自在が地獄等の無量の苦具を生じて有情を逼害し、斯の如きを見て自ら喜びを発生すと為んや。拙き哉。何ぞ此の自在を用いることを為んや」と。世親の批判の文には誠に鋭いものがある。

上述の如く宿命説・偶然説・神意説が邪説であるとすれば、正しい業説では人生の苦楽・幸不幸を如何に説くか。十二縁起の最後の支は老死であり、詳しくは老死憂悲悩苦と言ってよい。この中に苦楽幸不幸の一切が含まれるのは、人間が迷界であるとの見方による。この憂悲悩苦は無明に縁由し、愛に根拠を置く。これが縁起説の教える所である。無明と行、愛と業、そこに密接の関係あることは仏典の説く所で、『雑阿含経』（一二、大正二・九二c）にも「愛の所作を名けて業と為す」という。苦楽の人生は業煩悩に淵源するが、迷界の生存に於ける苦楽は一切が苦に外ならないと聖者は見る。即ち、『倶舎論』（二二、大正二九・一一四c以下）には、経部の無楽説や有部の有楽説を紹介するが、楽をも亦苦諦の中に摂する理由を述べて、「聖者は諸有及び楽の体は、皆是れ苦なりと観察す。行苦の同じく一味なるに就くを以ての故なり。此れに由りて、苦を立てて諦とし、楽には非ずとなす」という。しかるに、この老死憂悲悩苦なるものが、全て宿世の業因による果とのみ扱うべきならば、宿作外道と異らぬことにもなろうが、『婆沙論』（一四四、大正二七・七四〇c）には「憂根は異熟生に非ず」となし、『倶舎論』（三、大正二九・一六a）にも同様に説く。阿毘達磨に於ては『阿含経』に説かぬ二十二根という体系を立てるが、その中に苦楽憂喜捨という諸根を数え、すなわち苦根の外に憂根を開く。しかも苦根を異熟生とし、憂根は『婆沙論』に

は五説を掲げて、非異熟生と為したのである。このことは、縁起の最後の支を、苦と憂とに開き、異った取扱いをなしたと見てよい。ここに於て、人生苦なるものは、宿世の業因による果という面もあり、また心の持ち方により改造しうる面もあるという広い解釈が可能となる。苦楽を唯一面のみで眺めるべきでないということを示す他の例がある。それは五識相応の苦受に種々分別出来るという阿毘達磨の考え方である。先ず善悪業を造れば後の世に苦楽の果があるが、これは異熟の果で、無覆無記のものである。しかるに次に受苦に種々あって、貪や癡等を起す時、直ちに受苦有る時、貪や癡等が分別起のものならば不善、倶生起のものとすれば有覆無記であり、何れも染汚と扱われる。また自ら求める苦がある。勤めて正修行を為す場合、苦を感じても、それは善に外ならない。『智度論』（九、大正二五・一二一c）には、仏陀に九罪報が有ると示すが、所謂仏陀の九悩はその正修行の為に自ら求めた苦難なのであり、之を異熟果と同一視することは穏やかではなかろう。次に不善をなす為に苦しむ場合があるが、貪や瞋等と倶であり、五識相応で身心を苦しめるゆえ、不善と扱われる。こうした分別をみるに、苦悩が全て異熟の果とすることはできないことになる。

阿含に散説された因果説も論書において整理されるに至るが、有部のそれには六因四縁五果として纒められる。この整然とした因果の理法の前には、偶然の許される余地が無いようで、無因無縁説の斥けられる理由も、仏教において因縁果の理を根底に置くからに外ならない。しかるに仏教においては如何なる意味よりしても偶発事を認めないかというに、ある種の偶発事は認める。それは縁というものを立てるからである。縁の解釈（二一、大正二七・一〇九b以下）には諸説があるが、因と矛盾関係に立つものとの諸説が存する程であって、不可知的な或るものが縁と考えられる。『倶舎論』（三〇、大正二九・一五七c）には「一の孔雀輪に於ける一切の因相は、余智の境界に非ず。唯だ一切智のみ知る」と言い、因縁の無量の差別は仏のみ知り、一般に人間には不可知的なものが山積して

いるのであり、こうした不可知的のものとしての縁は認めねばならない。即ち偶発事をあらしめる縁は存在する。『倶舎論』（六、大正二九・三四a）に非択滅を説明して、「衆同分を残して中夭せる者の余蘊の如し」とあり、定業の中夭を認める故、偶発事の肯定である。又同論（五、大正二九・二六b以下）に枉横の縁を避脱することが出来ず、死亡する者があると説くのもそれである。『婆沙論』（二〇、大正二七・一〇三b）には之を詳しく説いていう。「有る一類の如し。長寿業及び多財業有り。彼は後時に於て財と寿と、二倶に未だ尽きずと雖も、而も悪縁に遇ひ、非時にして死す。彼の論を作すは、横死有ることを顕はすが故に、此の説を作す」と。『大智度論』（五六、大正二五・四五九b）にも五種の横死を説き、古くは『七処三観経』（大正二・八八〇b）にも九横を数えているのである。此種のものも先業無くして有るのでないとの反対の説もある。即ち『異部宗輪論述記』（卍続一・八三・三）に説仮部の主張を掲げ「過去に曽て此の横縁を行ず。故に今方に横死す。先業無きに今横に果有るに非ず」とある。『御文章』（四ノ九、真聖全三・四九二）に「疫癘によりてはじめて死するにはあらず。生れはじめしよりしてさだまれる定業なり」と説くものと相通ずるように見える。思うに、死亡した後には因縁として諦めるのが賢明で、求道を第一となすべく、その為の諦らめを教誡した所には大いなる意味を認めうるのである。しかし、偶発事としての横死を認めぬ時は因縁の無量の差別という事を斥ける結果ともなるべく、有部は横死を先業に依るとはしない。又因果必然の理により全てが支配されるならば、自由の立つ場を失うが、仏典に留多寿行・捨多寿行の事を説くのは、自由の肯定である。絶対自由は証悟以外にはあり得ないであろうが、相対的自由はある。『長阿含経』（二、大正一・一五b）には仏陀の留寿のことを説き、『婆沙論』（一二六、大正二七・六五七c）に経を引いて「我れ善く四神足を修行するが故に、住すること一劫、或は一劫余ならんと欲せば、意の如くに能く住す」という。比丘の捨寿について『倶舎論』（三、大正二九・一五b）に説いていう。「云何が苾芻は多寿行を捨する。謂はく阿羅漢、神通を成

就し、心自在を得て、僧衆等に於て、前の如く布施す。施し已つて発願して、第四辺際静慮に入る。定より起ち已つて、心に念じ、口に言はく、云々」と。聖者の留寿と捨寿とが有りうると説くことは、転業を認めることに外ならない。其転業について『婆沙論』（一二六、大正二七・六五七a）に六説を紹介し、『倶舎論』（三、大正二九・一三b）にもその中から引用している。今『婆沙論』の第一説を引用しよう。「果の体を転ずること無きも、業力を転ずること有り。謂はく、布施と辺際定との力に由りて、寿の異熟果を転じて、富の異熟果を招く。倶に転ず可しと雖も、而も彼れ今時、寿の果を顧みずして、富の果を祈るが故なり」と。また第六説にいう。「尊者妙音は是の如き説を作す。彼の阿羅漢は、辺際第四定の力を起すに由りて、色界の大種を引きて身中に現前せしむ。而も彼の大種には寿行に順ずるもの有り、寿行に違するもの有り。此の因縁に由りて、或ひは留め或ひは捨するなり」と。『婆沙論』（一二六、大正二七・六五七c）には命というものが先天的のものか後天的のものか、のばせるかちぢめうるかにつき考え、寿と命とを区別して十種以上の異説を掲げるが、中にも其一説として、寿とは現在世の業の果、命は先世の業の果となすが、これは命までも宿世の業因の果とのみは見ない説である。このように、一切が必ずしも宿世に決定しているのでないとの意見が論書中諸処にみられるのである。

先に引用した文の如く、宿世の業因に依り現世の生れの果が有るとの主張があるに拘らず、論書中、生れの上下を無視した説も出る。『金剛針論』（大正三二・一六九b以下）には現量に立って人間の平等を主張し、四姓平等の論歩をすすめる。『婆沙論』（一九八、大正二七・九九二b）には仏教独特の六勝生類について示し、人間を六種に区別する。第一は黒勝生類の人で黒法を生長さす人、第二は同じく白法を生長さす人、第三は同じく不黒不白法を生長させ涅槃法を得る人、第四は白勝生類の人で白法を生長さす人、第五は同じく黒法を生長さす人、第六は同じく不黒不白法を生長させ涅槃法を得る人である。黒勝生類・白勝生類とは、悪に強い型の人と善に強い型の人とを指す

であろう。型は異っていても、生れということに本質的相違を認めないことが右の六種の分け方によって知られる。生れの上に人間を差別することは仏陀の本意でないから、『経集』（一三六偈、一四二偈、同上・四六二偈）には「生によりて賤人たるにあらず、生によりて婆羅門たるにあらず、業によりて賤人となり、業によりて婆羅門となるなり」とも、又同経に「我汝に法を説かん、生を問ふこと莫れ、行を問え」とも説く。或は（経集、六四八偈、六四九偈）「世に名とし姓とし挙げらるるものは、唯語に過ぎず」ともいう。さらに（経集六〇七―六一一偈）虫などの場合には生より来たれる特相があるのに、人間には之なく、「人間の相違は名目のみなり」とも示している。こうした四姓平等の思想が継承されて、外道の六勝生類を斥けて、独自の六勝生類を説くのが仏教であるとみてよいであろう。しかし第一義的に人間として平等の側は、引業により総報の果体を感得した側でいう。然るに差別の側でみれば全ての人間に差別がみられるのであるが、その人の価値の上下は、数箇の価値標準に依って概括的に計らるべきでなく、無数の標準による評価でなくてはならない。こうなると凡夫の分別心では偏執もさしはさまれ、人間の価値の真相は仏のみ之を知るとせねばならないであろう。

仏教の業と因果の説は決して平面的に解釈すべきでなく諸方面よりなさるべきで、こうしたことの結果、六因五果の説を成立せしめたのであり、それは立体的な因果関係を示すもので、この包摂性ある所に中道が顕揚される。同類因・遍行因と等流果は異時的継続因果、之に対し倶有因・相応因と士用果は同時的併立因果と言える（大塩毒山著倶舎論図記参照）。其等とは別に異熟因果という隔時的因果が考えられている。以上は何れも特殊的部門の因果であったが、此等の他に能作因と増上果の如く、同時異時隔時を箇ばないで、一般に通ずる因果がある。このように眺める時は、六因の組織において、同時異時の二面性を持つ所に中道が顕われ、其等と隔時との二面でもそれが顕われ、特殊的因果に対し、一般的因果を眺める所にも其れが顕揚されるのである。こうした因果構造の土台の上

に業説は理解せられるべきであり、唯機械的に、宿世の業因により現世の果が決定するのが仏教業説であるとのみ解しては偏狭に陥るほかはない。さらに因果説と言うも、仏教のそれは、縁起の解釈より深められたと考えられ、たとえば『分別縁起初勝法門経』(下、大正一六・八四一b)に縁起の十一義を分別しているが、こうした考察が仏教因果説を特色ずけているのである。今整理して特色を列挙すれば、①仏教の因果説は無我の土台の上に立つべきである。②因なき時に果無く、果と認められるものが有れば必ず因がある。③単因単果というものはなく、原因は複雑なものとする。④さらに、因果は連綿として相続し、時間上無始無終とする。『倶舎論』(七、大正二九・三八a)に、自在天の一因を以て世界を創造したとする説を破る文に、「若し諸因展転差別の辺際有ること無しと許さば、無始を信ずるが故に、徒らに自在を執して諸法の因と為すも、釈門の因縁の正理を越えず」とあるのも、この特色の一面を語るものと言える。⑤因が果となるには、因の位を頑強に守らず、因果何れも生滅無常の理に於て存し、いわば因果は無自性である。⑥因は縁と合して果となる。⑦また因果は決定して雑乱がない。若し之を内界の因果の上で言えば自業自得の理がある。『別訳雑阿含経』(三、大正二・三九二b)に「一切の生けるもの皆死し、寿命必ず終りに帰す。業に随って報を受け、善悪各〻果を獲」と説き、『阿含経』中その類文が多いが、自業自得の理を掲げたものであるが、細かく分別すれば、種々の問題を生ずるであろう。例えば自業自得の理は認めるが、他の業は影響が自分に及ぶことが全然無いかというに、及び得るのである。『易』(易、文言伝)の語に、「積善の家に必ず余慶有り、積不善の家に必ず余殃有り」というが、此種の因果も仏教では斥けない。何となれば仏教は包容性があり、広大であるから、家というものの上の余慶や余殃も認めない筈はない。残果ということは有り得るからである。併し、祖先は過去、自己は現在、子孫は未来で、親の因果が子に報うという事のみが、正しい三世因果説である

るとなし、他を斥けるならば、偏狭も甚しく、そうした偏狭は仏教ではない。また積善の家に余慶の無い例もあるから、迷者に過ぎぬ我々凡夫としては自身の上で宗教的に三世因果を認めて修道に励むことが最も重要となるわけである。『無量寿経』に「積善の余慶によりて今人と為ることを得たり」と説くのも、『易』の場合とは自ら異り、個人の上で宿善を語っていること勿論であって、唯語を『易』に借りて、訳されているのある。上来述べた如く、立体的に因果を眺める時は、宿世の業因のみが現世の果を引くという一面観のみで万象を解釈することは偏狭となる。

『倶舎論』(二九、大正二九・一五二a)に依るに、業力のみが万象を生ずると説かないで、因力・加行力をも認めている。「世の別は業に由りて生ず」とは言っても、『論』の中種々の分別をしていることを見のがせない。少し煩瑣になるが、此のことを知るために、第四定及び無色の「二界は因と業とに由つて能く進んで色無色の定を引生す」という頌の註釈を引用しよう。「一には因力に由る。謂はく、先時に於て、近及び数修を起因と為るが故に。二には業力に由る。謂はく先に曽て上地の生を感ずる順後受業を造して、彼の業の異熟、将に起つて現前せんとし、勢力能く進んで彼の定を起さ令む。若し未だ下地の煩悩を離れざれば、必定して上地に生ずべき無きを以ての故に。三には法爾力、謂はく世界将に壊れんと欲する時、下地の有情、法爾として、能く上地の静慮を起す。此の位の所有の善法に於て、法爾の力に由つて、皆増盛なるを以ての故に。諸有の、上二界の中に生在して、無色定を起すは、因と業との力に由る。法爾力に非ず。無雲等の天は三災の為に壊せられざるが故に、色界に生在して、静慮を起す時、上の二縁と、及び法爾力とに由る。若し欲界に生じて、上定を起す時は一一応に知るべし。教力に由るを加ふ」と。先に無因無縁説を破斥した文を引用した中に、因力と加行力と境界力若くは縁力を認めるべきことが明されたが、今の因力・業力・法爾力は、それらの三に対応するものであり、因果関係で言えば、順次に同類

因・等流果と異熟因・異熟果と能作因・増上果とに対配し得るであろう。法爾力とはそれ自体が自然の、言わば自ら然らしめる力を言う。そう言う力も認めなければ万象の説明に不都合を来たすであろう。有部に於ては無表実有の八証を立てる中の第三証に福業の証を出すが、『倶舎論』（一三、大正二九・六九a）には契経の文を引いて言う。「諸々の浄信有るものは、若くは善男子、或は善女人、有依の七福業事を成就するときは、若くは行き、若くは住し、若くは寝ね、若くは覚むるも、恒に相続して福業続いて起る。無依も亦爾り」と。之に相当する経（中阿含経二、大正一・四二八a）が現存するが、此第三証は無表を実有としなければ福増長することを得ないというのである。之に対する破斥の文（倶舎論一三、大正二九・六九b）にいう。「経に説く所の福増長すとの言は、先軌範師、是の如き釈を作す。法爾の力に由りて福業増長す。如如の施主が施す所の財物を如是如是の受者ありて受用す。諸々の受者が施物を受用するに由りて、功徳摂益に差別あるが故に、後に於いて施主の心に異縁有りと雖も、而も前に施を縁じたる思の所熏習、微細に相続し、漸漸に転変差別して生じ、此れに由りて当来に能く多果を感ず。故に密意をもつて、恒時に相続して、福業漸く増し、福業続起すと説く」と。世親は此意見に同意し、思の所熏習の種子の微細に相続し漸漸に転変差別して生ずるということを合理的であると判定しているが、この場合法爾力を強く打出していることは注意を要する。そこで世界生成の問題も、阿毘達磨究極の考え方としては、業力の一元で世界を創造するというのではない。『論事』（一七・三、論事附覚音註五六四）に「一切のものは業に由る」との説に対し、宿作因論に堕する畏れがあるとて難じているが、南方上座部は業果を有情世間に限定して器世間には及ぼさない。しかし器世間は別のものとして切離した業説では意味を失うので、『倶舎論』に「世の別は業に由りて生ず」と説き、業との関連に於て器世間を眺めることは有意義とせねばならないが、そうかと言って業一元を立てて器世間を業が創造すると解することは正しくない。ここで器世間の取扱いにつき眺めるに、『婆沙論』（九八、大正二七・一〇八

a）では「諸々の世間の有情数は各々自の業煩悩より生じ、非情数は一切有情の業の増上力の共に引起する所」と説き、又同論（二一、大正二七・一〇六c）に「尊者世友は是の如き説を作す。若し物にして、是れ彼の士用果及び近の増上果ならば亦減少有れども蘇迷盧等は但だ是れ彼の遠の増上果なる故に減少無し」という。『倶舎論』（六、大正二九・三五b）には「非有情数も亦業より生ずるに、何ぞ異熟に非るや。共に有するものなるを以ての故なり。……其の増上果も亦業の所生なり。何ぞ共に受くることを得るや。共業より生ずるが故なり」と言い、山河大地等を共業の所感とし、『順正理論』（一八、大正二九・四三六b）には「非有情数も亦業より生ずるに、何が故に異熟果と為すと説かざるや。此れは応に難とすべからず。唯不共の業のみの所得の果を異熟と名くるが故に」と言って分別している。上述した所に依って、一般に不共業の側に業力が当てられ、共業の側は増上果を生起する方面であるから、三力の上に配分すれば法爾力に当てられることが知られる。世間の、成住壊空の四劫（倶舎論一二、大正二九・六二b以下）が繰返されてゆくことは、不共業力に依るものでなく、法爾力に依ると説くべきで、業を造る者は其世間に於て苦等を感受すると言うべきである。併し仏教においては何故、業を力説するかと言うに、『婆沙論』（二〇、大正二七・一〇二c以下）には「業は是れ本なるが故に。……業は愛非愛の果を感ず。……諸界諸趣諸生の差別は皆業に由る」等と述べて実践的理由を示し、又同論（一一三、大正二七・五八六b）に「一切の如来の所説の経中、甚深なること業経に如く者有ること無く、十二転中、甚深なること業転に如く者有ること無し」等と説いて、仏陀教説中、甚深のものとしている理由に依るのである。

個人の業が如何に結果を生むかについても、細かに見れば、論書の中、種々の果を分別している。例えばAがBを、瞋恚の上より、殺意を以て、短刀で刺した時、Bの心臓を少しく外れて死亡しなかったとするに、Aは其業因に依り、来世に悪趣に沈む。これは異熟果である。BはAの襲撃を回避しようとして、刺された直前にAの頭部を

猛打してAを負傷させたとすれば、Aの負傷は等流果と見られる。AがBの心臓部をねらって刺した刹那に、Aの顔面が蒼白となり、激しい脈動を感じ、或いは不快感を生じ、其他の身心の変調を、或る時間感受したとなれば、之は増上果と考えられる。先に『婆沙論』を引用した際の、隔世の上の等流果・増上果もあるが、上述の如き二果をも分別出来るのである。AもBも負傷が癒え、取検べを受け、Bは無罪、Aは有罪と判定され、Aが刑務所において苦しまねばならなくなったとすれば、之は異熟の果報に対するなら、華報と言うべく、一種の等流果として扱われるであろう。又AがBを殺そうとして暴力を用いたことは習性として、Aの内面に或る期間潜伏し、時機を経て同種の暴力の生起を容易にする。この習性は無表色として有部では取扱うが、世親や経部は、その実有には反対でも、習性の残存する事実は認め、相続転変差別の功能としての種子を立てて説明する。これは殺人的行為の結果、Aの内面に残存するから、果として扱いうるし、同時に同じものが因としての功能、若くは生果の功能とも呼ばれうるものである。此の如く果が種々に分別される故、万象を宿世の業因の果としてのみ説くのは偏狭である。尚阿毘達磨にては引業の外に満業を説く。『倶舎論』(一七、大正二九・九二a)に一業引一生、多業能円満と言い、もっとも大乗や他の部派間で取扱いを異にするが、その引業は総報の果体を引く方面とせねばならぬ。しかも『光記』(八、大正四一・一七二b)に「明かに知る、行支は是れ引業にして満業に非ず。彼の過去の引業力に由るが故に、六識相続流転すること火焔の行くが如し」と説くが、十二縁起の行支が引業とすれば、満業に宿世のそれを認めるほかに、此世の業に依る果を遮し得ないであろう。随って宿業とは宿世の業のほかに、此世の業をも認めてよいと言いうるのである。

縁起は仏陀の根本教説であり、時間的存在的な縁起の因果決定の意味は、業感縁起説に於て求められたのであり、『倶舎論』(九、大正二九・四九a以下)に三際の愚惑を除く為に、経に縁起を説くとするのは首肯できる。およ

そ、経に説く縁起と縁已生法を解釈するのに、二十七説を『婆沙論』（二三、大正二七・一一八a以下）には紹介するが、『順正理論』（二八、大正二九・四九七c以下）には七説を紹介し、正義としては、夫々因と果と取扱う。これは生死的存在の立場を打ち出そうとするものである。しかるに、他面に空間的論理的に相依相関性としての意味をもち（高峰了州教授論文参照、龍大論集三五三・八三）、縁起には此等両面が広く含まれねばならないのである。阿毘達磨の論書は、上述の如く、諸処に偏狭に見られる立言を、他の面で補う努力が見られ、矛盾的のものが会通せられ、内容が複雑であり、煩瑣の誹りをまぬかれない。これも実践を目的とする書とみれば、こうした会通の方法にも理解がもてるのであり、その複雑な内面は中道を見出さしめるようである。こうした複雑な内容の論書に業感縁起が説かれることを一応知るべきであるが、理筋を細かに見れば不備の点をあらわすに至るのである。

凡そ因果の理には、空間的のそれと時間的のそれとがあり、後者について前の事象と後の事象とが継続接近するものと隔越するものとが有る。然も前の事象の因より後の事象の果を引くには、前と後とが能引所引、能感所感せしめる不変のものが有るべきであるのに業感縁起では之を説かない。それは、無我の故に業輪廻ありとして、我を斥けるに急で、主体的のものを排除するからである。『雑阿含経』（一四、大正二・九三b）に苦楽は自作でも他作でも其他でもないと説き、要するに縁已生であるとして、主体的なものを斥けた精神が継承され、そして、作業と受果ということは主体としての我が無ければ成立しないとする外道の思想を斥けて、能作と受者という主体者は不必要であると『倶舎論』（三〇、大正二九・一五八b）にも説いている。そこで此説では現在の五蘊身は刹那滅しつつ、一期相続し最後に滅し来世の五蘊身を生ずる場合、その滅と生との間に、前滅後生の因果を認め、その因果に相続を談ずるが、それは恰も燎原の火の移行の如く、不一不異の理は有っても不変の主体を立てないのが有部の思想と言えよう。しかし宗教的要請は転生の主体を立てしめるに至り、頼耶縁起説となる。それは有情の肉体も心も生滅

無常のものとすれば、何ものが造業し感果するかという問題を提げて来るからである。それを「恒転如暴流」の頼耶に求めねばならなかった。外界の物は実体の求むべき何ものもなく、唯だ識のみは有と認める。自己の境遇を苦楽等として感受するのは心に由るとするが、之は心外の物に偏執する凡情の払拭に利するものである。しかし不備の点もある。凡そ物心は相対の法で一は実、一は非実とは言えず、因縁所生の物心何れも非実である。然るに真実なるものは本来自然であって有なるものでなければならない。そして、非実であり虚仮のものが認められることは、真実不虚のもののある証であり、ここに真如は当然予想されるのである。そして真如より、却って、虚仮の物心があらわれると見る。これが真如縁起説である。縁起の此等の諸説は、広義のそれの一面を夫々説き、諸種の機類を教化するに効用があるとは言え、未だ見方が狭かったが、最も広い立場の説としては、法界縁起説が登場する。凡そ真如法性は平等無差別、非善非悪のもので、永く迷悟染浄の差別を見ない。随って、亦能く善となり悪となり、迷悟染浄の万象を生ずると説く。かくて真如法性は円融無碍であり、隔歴不融でない。真如法性が万象と開展した上は、個々何れも隔歴は無く、一塵の成る所、法界尽く成り、万塵個々、法界を摂め尽すとする。万象は時間的空間的に、悉く融通無碍であるとなし、仏陀所証の縁起は、ここに此説により、最も広い立場として顕開したのである。

本書は、以下本論に十章をわかち、諸方面より業思想を展望し、その展望の下で、業の諸問題に対する穏当の解答をなしたいと思う。

本論

第一章　仏教業思想概観

第一節　業説一般の解説

業とは如何なることを言うか。宿業ということは現代の問題であるが、これは業果に関する方面が主である。これは他の場所で詳しくのべる。併しこの宿業を特に取上げるのは現代に於ける仏教の諸学者の間に於て、意見の相違が甚だしく、之に対して、業の研究に取組んできた私としての意見を述べたい。

業を説けば、現世に受ける全ての差別は、皆宿業（此の語義を宿世の業と一応見て）の果とすべきかという問題を生ずる。即ち満業の方面が問題となる。差別ということ（日本では部落問題、印度では最下賤階級問題、米国では、黒人差別問題等として現代の問題である）は、業果として、忍受すべきものであると仏教業説では説くか、ということが問題となる。舟橋博士の『業の研究』（一八四頁）には、満業の説明の所に、「即ち引業によって引かれた一生の上に種々差別あらしめて、その一生を円満完成するのである」と説くが、此の説明からすれば差別は当然業果なりと断定することになる。断定すると言う事は、仏教中、有部、しかも其中の或る書と言う事になる。宿業と言うことは、広く仏教学を展望した上に、為されねばならない必要がここにある。若し差別と言う事を唯、業果として、業に依

り基礎ずけるならば、仏陀の四姓平等という立場とは、真の意味では相容れないこととなるであろう。此点に関し、私は先に（昭和三十二年六月）『日本の民主化と仏教の業思想』の中で、「業と因果」という論文（九五頁―一七八頁）を発表した。今ここで論ずる事も、其論文と重複する所が多少あることを断っておきたい。

舟橋博士は、『中外日報』（昭和三十三年九月二十六日号）に於て、「源氏の業論は正しいか―引業・満業を中心にして」という題下で、次の如く述べる。

> 「異熟」とは、業の報いとしての心身をいうのであって、例えばある業因によって人間として生れて（それは引業の果である）人間の心身を得した場合、その心身は勿論業の異熟であるが、その心身の上における賢愚・美醜・差別等の差別（それは満業の果である）も亦、そのような人間の心身として、それも亦業の異熟である、と見なくてはなりますまい。

と。此の説明は現下問題となる差別の身分を客観的なものという一面的見方で解したものである。後天的には如何んとも為し得ないと言う一面を以て満業を解すべきであろうか。其れは狭い見方である。差別と言うもの（其他の賢愚、美醜等は暫く不問に附して）は、苦楽の果として、果して異熟生のもののみであろうか。此点に関しては、苦と憂とを有部にあっては異熟生・非異熟生と区別する事を考えに入れねばならない。異熟生でないものも存する事を看過してはならない。若し斯うした分別を為さない有部であったならば、屢々業常識論者が説を為す如く、此世で部落に生れたのは前世の業因による果であって、ひくい者として差別視される事は、当然の事と言うべきであるとなすに至る。此様な説は仏陀の四姓平等の説を反省するときは、容易に、其れが仏教的でないことが知られるのである。尚、舟橋博士が、宿業の問題を如何に解釈されるか、又其れに対する私見（批評）は後に述べることにする。

人生の苦楽、善悪の行為等、諸種の事象は悉く宿世の業に依る果であるか否か問題であって、此れに関しては

仏教学に携わる者は解答にせまられつつある（それは部落民差別視の現代問題と直接する問題である点からも、然ぅ言われる）。後にも触れる如く、以前に特に昭和三十三年以降、宿業の問題に関して、源哲勝氏（本願寺派勧学）と上田義文博士の論争が『中外日報』紙上でなされており、又之に舟橋博士も意見を述べていられるが、何れも所属する宗派が真宗であるため、自然の趣くところ、『歎異抄』（一三、真聖全二・七八二）第十三章の解釈ということが取り上げられる。他の宗派のものに取っては、此れは問題にならないかと言ぅに、矢張り同様に問題となる。其れは、仏教の宿業説は、此の『歎異抄』の文と同じとなすもの、別となすもの、と両方に問題を投げかけるものがあるからである。其文に言ぅ。

よきこゝろのおこるも宿善（業）（宿善は一本には宿業とす）のもよほすゆへなり。悪事のおもはれせらるるも悪業のはからふゆへなり。故聖人のおほせには、兎毛羊毛のさきにいるちりばかりも、つくるつみの宿業にあらずといふことなし、としるべしとさふらひき。

と。右の文の説く所は、我々の作業の一切を宿業の果と為すかのようであって、然ぅすれば、此の主張は、宿作外道と何処が異るか、全然同じものとさえ見られ、ここに問題を生起せしめる源があるようである。此問題の正しい解答の為には仏教業説を、広い立場より展望する要がある。

宿業とは（梵語では pūrva-karman, 巴梨語では pubba-kamma）、一般には宿世の業因と解釈され易い（此の解釈とは別に、宿業とは、現在に至る迄の一切の業で、過去世の業、現在世の業と言ぅ双方を含むと言ぅ解釈もありぅる。又、宿業を舟橋一哉博士の如く―後に紹介―無表業として解釈するときは、此世で造り上げた、造業による習慣性と言ぅ解釈がありぅる。但し、その中、何れを私が取るかと言ぅに、現在迄の一切の業という説を取る）。今、『立世阿毘曇論』（七、大正三二・二〇二a以下）にも、宿世の業因により現世に果ありと説く。即ち、十悪業道を為せば、

其軽重に随い、鬼道・禽獣道・閻羅八経地獄・余の軽地獄・大阿毘止地獄に生れるが、十善業道を為せば、其程度の上下に依り、他化自在天・化楽天・兜駛多天・夜摩天・忉利天・四天王・北欝単越・東弗婆提・西瞿耶尼・刹利家・婆羅門家・長者家・兵廝家・工巧家・作楽家・屠膾家・除糞家・剡浮提最下品家に生れると言う。『施設論』（大正六・五二二a以下）には、極貪と極瞋と極痴の者・不極貪と不極瞋と不極痴の者・多睡眠の者・少睡眠の者・悪戻の者・不悪戻の者・掉挙者・不掉挙者・多舌多語者・不多舌多語者・暗鈍者・不暗鈍者・有行無慧の者・有慧無行の者・無慧無行の者・有慧有行の者・正法を能く住持する者・失念の者・多く記念する者・楽極煩悩の者・不極煩悩の者・速かに禅定忍辱を成じ得ぬ者・成じ得る者等につき、一一宿世の業因を説いた。又、『婆沙論』（一一三、大正二七・五八八a以下）には、十悪業道をなせば、寿量等内物の損減があり、又外物の損減もあると説き、一一にわたり、異熟果・等流果・増上果の上より眺める説を述べている。斯うした宿業により、業果を受けると言う思想は、三世両重の因果を以て縁起を解釈する阿毘達磨（有部）に於ては、動かせないものとなっている。併し世界の万象を宿世の業による果のみと見るときは、宿作外道と異らない事となる故、定業・不定業という両面を見る事に依り、宿作外道とは異る事を示すのである。即ち、『婆沙論』（一九八、大正二七・九九三a）に、宿作外道を批判している通りである。「彼は善と不善との業の類には、定なると、不定なると、及び時分の差別を知らざるが故に、此の執を為す」と。仏教に於ては、三世に亘る業因果を説くけれども、宿作因説に堕しない理由をここに見るのである。又、現世の諸事象が、宿命的には決定していないが、無因無縁説（いわゆる偶然説）を認めない。即ち、『婆沙論』（一九八、大正二七・九八九c）に依るに、阿練若に起居しても、城邑に生活しても、堕落者もあれば、向上の道を辿るもあり、然うした事は、無因無縁であり、偶然であると説く者があり、其れを批判している。世友に依れば、人々が悪にけがれ、堕落するには、因力・加行力・境界力に依ると説く。境界力ばかりで堕落する事はな

い。阿練若に起居すれば、堕落の縁は欠けていようが、因力・加行力が働くだけで、堕落するに充分である。城邑に生活すれば、因力・境界力の上では、堕落し易い情勢にあるが、悪への加行が無くては堕落しない。又、清浄な生活へと向上するには、因力・加行力・縁力に依る。仮令、阿練若に起居しても、因力・縁力が有るに拘らず、加行力が欠けるなら、向上は望めない。城邑に生活しても、縁力は欠けるとは言え、因力・加行力があれば、向上は可能となると言う。此の加行力を重視するのは、意志の自由を打ち出したものと窺われ、ここには、加行力と言うものに於て、業の正しい理解が示されている。又、人生の苦楽、幸不幸は、求めても得られず、努力もせずに得られる様に見えることもあるが、偶然説（婆沙論一九八、大正二七・九九〇c）では次の如く説く。

有情有二如レ是理趣一法爾縁会則本性転変。於二六勝生一受二諸苦楽一。非下由二彼有力自在等一能受中苦楽上。

と。即ち、無因無縁にして、法爾に縁が合するとき、本性が変化して、①最低の黒勝生類、即ち屠膾等の雑穢業を為す者、②其の上の青勝生類、即ち在家で活命する一般の者、③その上の黄勝生類、即ち出家して活命する者、④其の上の赤勝生類、即ち沙門釈子、⑤その上の白勝生類、即ち離繋、⑥其の上の極白勝生類、即ち難陀伐蹉（巴 Nandavaccha；梵 Nandavatsa）や、末塞羯利瞿賒利子（巴 Makkali-gosāla；梵 Maskarī-gosālīputra）等（婆沙論一九八、大正二七・九九二b）此等の六勝生類となると説く。仏教に於ては、此様な人間の差別を認めず、別の六勝生類を説く（同上）。仏教では、因縁果を見究めて法を説く故、一因の説は之を斥ける。『倶舎論』（七、大正二九・三七c以下）に依るに、自在天という神の意志（一因）により世界が創造されたと主張すれば、多くの点に於て不合理になる。一因説は結局の所、神意による一種の運命論に陥り、矛盾が続出するが、中にも「若し自在（天）が地獄等の無量の苦具を生じて、有情を逼害し、斯の如きを見て自ら喜びを発生するとせんや。拙い哉。何ぞ此の自在（天）を用ひることをせんや」と世親の説く如き批判が起り得るのである。

上述の如く、宿命説・偶然説・神意説等が正しくないとすれば、正しい業説に於ては、苦楽・幸不幸を如何に説くべきであるか。十二縁起説に於て、最後の第十二支は老死であり、詳しく言えば老死憂悲悩苦に他ならないが、此れは苦楽・幸不幸の全てを人間と言う迷界にあるものとしては、第十二支中に含ましめるのである。然うしたものは、無明に淵由し、愛に根拠を置く。そして、凡夫的生存に於ける苦楽一切は、苦に他ならないと聖者は見るのである。『倶舎論』（二二、大正二九・一一四c以下）には、経部の無楽説や、有部の有楽説を紹介するが、楽をも苦諦中に入れる理由は、

聖者観㆓察諸有及楽体皆是苦㆒。以ㇾ就㆓行苦同一味㆒故。由ㇾ此立ㇾ苦為ㇾ諦非ㇾ楽。

と説いている。此の老死憂悲悩苦なるものが、ことごとく宿世の業因による果と取扱う時は、宿作外道と混同されるであろうが、『婆沙論』（一四四、大正二七・七四〇c）には、「憂根は異熟生に非ず」と為し、『倶舎論』（三、大正二九・一六a）も亦、同様に説く。阿毘達磨に於ては、阿含経に無い二十二根と言う体系を立てるが、其の中に、苦楽憂喜捨等の諸根を数え、即ち苦根の他に、憂根を開く。然も苦根を異熟生、憂根を非異熟生と為したのである。此の事は、十二縁起の第十二支を苦と憂とに分解して、取扱い方を区別したものと見られる。此処に於て、人生苦は宿世の業因による果という面も存するが、其の他面には心の持ち方に依り、現在世に改造し得るものが有ると眺められ、宿世の業の果として、忍受すべき面のみとは言えないことを示すのである。

斯うした憂・苦の両面を持つ所の苦である事を見た他に、阿毘達磨では、五識相応の苦楽に幾種分別できるかが考えられている。①先ず善悪の業を為せば、苦楽の果があるが、此れは無覆無記のものである。②次に受苦には種々あり、貪癡等を起す時に、直ちに受苦ある時、貪癡等が分別起のものならば、不善であり、倶生起のものとすれば有覆無記であり、何れも染汚と取扱われる。③又上述の何れとも異り、自ら求める苦がある。正しく勤めて修行

する場合、苦難は感ずるが、然も其れは善である。因みに『大智度論』（九、大正二五・一二一c）には、

若仏神力無量威徳巍巍不レ可二称説一。何以故受二九罪報一。

と述べているが、此れは所謂仏の九悩の理由を追求するものである。仏陀が正修行の為に、自ら求めた苦難を、異熟の果と同一に取扱う事は（正しい意味における仏教業説の上から見る時は）穏当ではない。

過去世の罪の報いと言う考え方を、全然拒否するということは行き過ぎであるにしても、此世で自ら求めて修行し、解脱し終って、更に後有を受けずと明言される仏陀の上で、過去世の業の報いより、其の九悩の説明をなすことは正しくない。それは業因業果を、余りに機械的に解釈し過ぎている。

『中阿含経』（一九、大正一・五五二b）に依るに、仏陀が阿那律陀の為に衣を裁つと言う行為をされ、腰痛を感じたとて、次の如く説く。

世尊即為二尊者阿那律陀一。舒張衣裁。諸比丘便共割截連綴縫合。即彼一日為二尊者阿那律陀一成二三衣一訖。爾時世尊知二尊者阿那律陀三衣已成一。則便告曰。阿那律陀。汝為二諸比丘一説二迦絺那法一。我今腰痛欲二小自息一。

と。仏陀は福を求める為に善行を為す要のない覚者であるのに、何故に目闇比丘阿那律陀の為に、苦痛を自ら求めて、針に糸を通す等の善行を為されたかに就て、『増壱阿含経』（三一、大正二・七一九b）には、次の如く説く。

阿那律曰。如来身者真法之身。如来已度二生死之海一。又脱二愛著一。然今日故求レ為二福之首一。世尊告曰。如レ是阿那律。如二汝所説一。如来亦知二此六法一為無二厭足一。若当二衆生知二罪悪之原身口意所行一者。終不レ堕二三悪趣一。以二其衆生不レ知二罪悪之原一故墜二堕三悪趣中一。

と。此の文中、六法と説くのは、(イ)施、(ロ)教誡、(ハ)忍、(ニ)法説、義説、(ホ)衆生を将護する、(ヘ)無上正真の道を求めること、の六である。此処には、仏陀に於て、因果にとらわれない勝れた業を見出す事が出来るのであり、（仏陀

は覚っていられる故、其れは当然のことであるが)、其の仏陀の受苦を、宿世の業に依る果として見ることは許されない(九悩という苦、腰痛という苦も、苦としては同じ)。本と仏陀は、太子の身であったが、自ら求めて王家を捨て、三衣一鉢の、(世間的に見れば)苦しい悲惨な生活に入られた。其の苦は、迷界の苦とは質を異にするもので、無明に縁由する苦果ではない。次に、④悪(不善)を為す事を志して、自身苦しむ事が有って、貪瞋等と倶であり、五識相応で身心を苦悩せしめる際、之は不善であり、無記ではない。此等は受苦の場合の諸分別であったが、楽の場合も、異熟果以外のものが無いことはないと考えられる。併し斯うした方面の考察は、今は省略する。

阿毘達磨時代には、阿含部の経典に散説された因果の説が整理されるに至るが、有部の論書では、六因・五果、或いは四縁の、整然とした因果説が成立する。若しも、因果厳然として存するならば、此の理法の前には、偶然と言うものの許される余地が無いかの様である。併し仏教に於ては、無因無縁を主張する如き、偶然説というものは、斥けられる筈であるが、併し仏教は、絶対に偶発事を認めないと言うのではない。何となれば、仏教では縁と言うことが考えられるからである。即ち、無縁の偶発事は認めず、縁の上に立つ偶発事を認めるのである。其の縁の解釈(婆沙論二一、大正二七・一〇九b以下)は、諸説が有るが、因に対する縁と言うものは、因とは矛盾関係に立つものであるとする説が多く存するのであって、不可知的な或るものが縁であるとも考えられる。斯うした縁の意味する所に於て、偶発事の成立する根拠を見出し得る様である。因縁の無量の差別は(倶舎論三〇、大正二九・一五七c)仏陀のみ知るものであって、仏陀には不可知は無いと説かれるであろうが、一般人に取っては不可知の事が多い。そこで、不可知的のものとしての縁は認めるべきであり、随って又、偶発事をあらしめる縁は存しうると言えるのであり、仏教は、或る種の偶然を認めると説いても誤りではないであろう。

『倶舎論』(六、大正二九・三四a)に、非択滅を説明して、「衆同分を残して中夭せる者の余蘊の如し」と言う

が、此れは定業の中夭と見れば、偶発事を認めているのである。又同論（倶舎論五、大正二九・二六b以下）に、枉横の縁を避脱する事が出来ずに、死亡する者ありと説くのも、偶発事を認めるものである。『婆沙論』（二〇、大正二七・一〇三b）には、之を詳しく説いて言う。

如レ有二一類一有二長寿業及多財業一。彼於二後時一雖二財与レ寿二倶未レ尽。而遇二悪縁一非時而死。作二彼論一者。顕レ有二横死一故作二是説一。

と。斯うした事は、阿毘達磨論書のみに説く事ではなく、『大智度論』（五六、大正二五・四五九b）にも五種の横死を説く。又『七処三観経』（大正二・八八〇b）に、仏陀の説として、人命が未だ尽きないのに、横死することが有ると説き、九横を数えているのである。然るに此種のものも、先業なくして有るのではないとの反対意見もある。即ち、『異部宗輪論述記』（卍続一・八三・三）に言う。

無二非時死一先業所得　述曰。諸非時死皆先業得。無下由二横縁一有中非時死上。過去曽行二此横縁一。故今方横死。非上無二先業一今横有下果。其転二寿業一作二福業一故而便短寿者。旧有二先業一今由二現縁一。

と。此れは説仮部の主張を説明したものであるが、此の考え方は、『御文章』（四ノ九、真聖全三・四九二）に、「当時このごろことのほかに疫癘とてひと死去す。これさらに疫癘によりてはじめて死するにはあらず。生れはじめしよりしてさだまれる定業なり」と説くものと通ずる。此文も、宗教上の見地よりするに、人の死亡した後には、唯徒らに悲歎にくれること無く、之を因縁として諦めるのが賢明で、諦めて、そして、求道する事を第一と為せと教誡することに大なる意味があるのである。併し偶然に依る横死を認めない時は、因縁の無量の差別を、一方に偏って限定する過失が有る為に、有部では其説を取らない。又因果必然に、全てが支配されるとすれば、自由の立つ場が無くなり、仏典に留多寿行・捨多寿行が説かれてあることも、解釈し得ない事になろう。仏陀の留寿の事は、既

に『長阿含経』（二、大正一・一五b）にも説かれるが、『婆沙論』（一二六、大正二七・六五七c）には、「我れ善く四神足を修行するが故に、住すること一劫、或は一劫余ならんと欲せば、意の如くに能く住す」と言う。仏陀の場合は、悟りの世界の事であるから、しばらく例外とするも、比丘も亦捨寿し得ることを『倶舎論』（三、大正二九・一五b）に次の如く説く。

云何苾芻捨多寿行。謂阿羅漢成㆓就神通㆒得㆓心自在㆒。於㆓僧衆等㆒如㆑前布施。施已発願。即入㆓第四辺際静慮㆒。従㆑定起已心念口言。

と。此の捨寿と及び留寿とは、聖者の為す所とは言え、有る寿果を留め、或は捨てると言う事は、転業を認めることに他ならない。其の転業とは、如何なる事かにつき、『婆沙論』（一二六、大正二七・六五七a）に問うて言う。「理として、寿の異熟果が、富の異熟果を成ず可きこと無きに、何が故に寿の異熟果は、則ち転じて能く富の異熟果を招くと説くや」と。之に就き六説を紹介するが、『倶舎論』（三、大正二九・三b）には、其の中、第一・第六の両説を引用する。『婆沙論』の第一説に言う。

無㆑転㆓果体㆒。有㆓転業力㆒。謂由㆓布施辺際定力㆒。転㆓寿異熟業㆒招㆓富異熟果㆒。雖㆓倶可㆑転而彼今時不㆑顧㆓寿果㆒。祈㆓富果㆒故。

と。又、第六説に言う。

尊者妙音作㆓如㆑是説㆒。彼阿羅漢由㆑起㆓辺際第四定力㆒。引㆓色界大種㆒令㆓身中現前㆒。而彼大種有㆓順寿行㆒。有㆓違寿行㆒。由㆓此因縁㆒或留或捨。

と。要するに、留寿行・捨寿行の可能は、仏教において一切を宿業の果とは為し得ない事の証明となる。

宿世の業因による現世の果を説く文があり、現世の生れの差別（上下等）は、其れに他ならないとの、先に引用

した如き論の文があるに拘らず、他の場所に於ては、生れの上下と言うものを無視した説の出ることは、注意すべきであって、此処にこそ、仏教の真意（仏陀が四姓平等を説かれた真意）が見られるであろう。即ち『婆沙論』（一九八、大正二七・九九二b）には、仏教の六勝生類を次の如く説く。

仏亦施㆓設六勝生類㆒。一者有㆓黒勝生類補特伽羅生長黒法㆒。二者有㆓黒勝生類補特伽羅生長白法㆒。三者有㆓黒勝生類補特伽羅生長不黒不白得涅槃法㆒。四者有㆓白勝生類補特伽羅生長白法㆒。五者有㆓白勝生類補特伽羅生長黒法㆒。六者有㆓白勝生類補特伽羅生長不黒不白得涅槃法㆒。

と。此の文の中、黒勝生類、白勝生類とは、悪に強い型の人と、善に強い型の人とを指すであろう。型は異っても、人の生れと言う事に依っては、本質的な人の上の差異を認めず（修道上の見地から見て平等）、善行や悪行をなすものあり、又開悟の者が有る事を認めているのである。宿世の業因により、人の上に上下ありとして（生れによる）、生れの上からのみ人を判定する事は仏陀の真意ではない。即ち『経集』（蛇品、賤人経、一三六・一四二偈）に、「生によりて賤人たるにあらず、生によりて婆羅門たるにあらず、業によりて賤人となり、業によりて婆羅門となるなり」とも、又同経（経集大品スンダリカ・バーラドヴーヂャ経、四六二偈）に、「我汝に法を説かん、生を問ふこと莫れ、行を問え」とも説き、或は（経集大品、ヴーセッタ経、六四八―六四九偈）「世に名とし姓とし挙げらるるものは、唯語に過ぎず」とも、更に虫等の場合には（同上ヴーセッタ経、六〇七―六一一偈）生より来れる特殊の形相が存在するのに、人間には此れが無く、「人間の相違は名目のみなりという」と示している。仏陀の四姓平等の立場は、有部の論書にも亦引きつがれたのであって、既述の如く、外道の六勝生類の説を斥けて、仏陀の六勝生類説を採用する意図も此処に存するであろう。但し全体的に言って上下ありや否やと言えば、其れは有る。有るのは有るが（其れは、無数の価値判定の尺度に従い判定したものの総和と言うべきで、一、二の尺度を以て判定すべきでない）、阿毘達磨に於ては、

其れは満業の上で言えることであり、然うした事の全体を、真に判定し得るものは、唯仏のみと言うべきであろう。そこで、狭い見方で、満業を自己流に解釈して、世間で認めている生れによる上下の差別を無批判的に認めて、他人を賤しむべきではない。

凡そ仏教の業と因果の説は、平面的に解釈すべきでなく、諸方面より解釈すべきである。斯うした事の結果が、六因五果の説を成立せしめたのであり、其れは立体的な因果関係を示すものと言うべく、此の包摂性の所に、中道が顕現されると言える。同類因・遍行因と等流果は、異時的継続因果であり、之に対し倶有因・相応因と士用果は、同時的併立因果と言える。其等とは別に、異熟因果と言う隔時的因果が考えられている（大塩毒山氏著、倶舎論図記参照）。又以上は、何れも特殊部門の因果であったが、此等の他に、能作因と増上果の如く、同時異時隔時を簡ばないで、一般に通ずる因果がある。また悟りの因果（果は離繫果）も存す。此の様に眺める時は、六因の組織に於て、同時・異時の二面性を持つ所に中道が顕われ、其等と隔時との二面でも其れが顕われ、特殊的因果に対し、一般的因果を眺める所にも其れが顕揚され、有為因果と無為のそれとをみる場合もそれが顕われれるのである。斯うした因果構造の基盤の上に、業説は理解せられるべきであり、唯機械的に、宿世の業因により、現世の果が決定するのが仏教業説であるとのみ理解しては、偏狭の見解と言う他ないであろう。更に又因果説は、仏教以外にも説くとは言え、仏教の其れは、縁起に関する考察より深められたものと考えられ、例えば『分別縁起初勝法門経』（下、大正一六・八四一b）に見られる如き、縁起の諸面観（此経では十一義）が、因果説を特徴ずけるものとなっていると言えよう。今其等を整理して言えば、仏教因果説には七特色がある。即ち、①仏教因果説は、無我説に基ずく。即ち我執の上で、因果を歪曲して眺め、それを説くことをしない。②因の無い時、果が無く、果として認められるものがあれば、必ず因がある。③更に、単因単果と言う事を認めず、原因は複雑なものと扱う。④又、因果は

連綿として相続し、時間上、無始無終とする。⑤更に、因が果となるには、因の位を頑強に守らず、因果は生滅無常の理に於て存し、謂わば因果は無自性であるとする（三世、三性、因果、何れも有部では、有と説くが、法としての有とは異る。執持の義なし）。⑥因は縁と合して果となる。又、⑦因果は、決定して雑乱が無い。此れを若し内界の因果の上で言えば、自業自得の理が有る。此の様なことは、縁起の理に内含するものを、因果と言う観点から開顕して、一応其の特徴を概括的に列挙したものである。併し、尚細かく分別すれば、斯うした特徴にも、種々の問題を生ずるに至るであろう。内界の因果で言えば、自業自得の理があるとは言うても、『易』（易、文言伝参照）で説く「積善の家に必ず余慶有り、積不善の家に必ず余映有り」と言う意味に於ける因果を、全的に仏教では斥ける事のみではない。『無量寿経』（上、真聖全一・二二）に、「積善の余慶によりて今人と為ることを得たり」と説くことは、訳語を『易』の語に借りたのみで、其の内意は、個人の上の業因果を表わそうとするもので、『易』の本来の意味とは異る。しかも仏教は包容性があり、思想が広大であるから、家と言うものの上の余慶や余殃を全然認めないと言うことはない。認めないとすれば、狭い考え方となる。仏教に於て、残果と言うことは語られるであろう。併し若しも祖先は過去、自己は現在、子孫は未来で、親の因果が必ず子に報い、此れが三世因果であって、此れのみ正しいと言うならば、それは偏狭の見解である。例外もなく、常に如何なる場合にも積善の家に余慶が有るとは、断定することが出来ない（聖徳太子の入滅後、其の子孫は非惨な状況であったと伝えられる事からも知られる）。そして、仏教の本筋からすれば、最も重要であり、又中心的な事は、自身の上で宗教的に過現未の因果が語られねばならないこと勿論である。

『倶舎論』（一三、大正二九・六七b）に、「世の別は業に由りて生ず」とは言うが、世界の事象全てが、業力一因の所生となす意味と言うべきではない。何となれば此論（倶舎論二九、大正二九・一五二a）に、業力以外に、因力・

法爾力等を認めて説いているからである。其文に言う。

二界由二因業一　能起二無色定一　色界起二静慮一　亦由二法爾力一　論曰。生二上二界一総由二三縁一。能進引二生色無色定一。一由二因力一。謂於二先時一近及数修為二起因一故。二由二業力一。謂先曾造下感二上地生一順後受業上。彼業異熟将二起現前一。勢力能令三進起二彼定一。以下若未レ離二下地煩悩一必定無上容レ生二上地一故。三法爾力。謂器世界将欲レ壊時。下地有情法爾能起二上地静慮一。以下於二此位所有善法一由二法爾力一皆増盛上故。諸有生二在上二界中一起二無色定一。由二因業力一非二法爾力一。無雲等天不下為二三災一之所上壊故。生二在色界一起二静慮一時。由二上二縁及法爾力一。若生二欲界一起二上定一時。一一応レ知。皆由二教力一。

と。先に無因無縁説を破斥する文を引用した中に、因力・加行力・境界力（若しくは縁力）を認めるべきことが明かされたが、今の因力・業力・法爾力は、それらの三に対応するものであり、因果関係で言えば、順次に、①同類因・等流果と、②異熟因・異熟果と、③能作因・増上果とに対配し得ると考える。有部の論書の帰する所は、業力が世界を創造すると言う一元論ではなく、かの成住壊空の四劫（倶舎論一二、大正二九・六二b以下）を繰返すと言われる生滅の宇宙は、まさに法爾力によって成立すると言うべく、業力によっては、苦等の果を有情が感ずると言うの他はない。阿毘達磨では、共業の力に由り、世界を創造するとも説かないのである。然るに何故に経典には、「業は是れ眼目」と説くかに就ては、『婆沙論』（二〇、大正二七・一〇二c以下）に理由を示して言う。

業是本故。如レ説。由二業種種差別勢力一。施二設諸趣種種差別一。乃至由二根種種差別勢力一。施二設補特伽羅種種差別一。復次業是有情差別因故。謂由レ業故有情好醜貴賤差別。復次業是七衆差別因故。謂由レ業故有二苾芻等軌範差別一。復次業能分二別愛非愛果有差別一故。復次業是愚智能表相故。復次業印二衆生一令二差別一故。復次諸根差別由二業別一故。如二芽差別一由二種別一故。復次諸有情類寿量増減進退興衰皆由レ業故。復次諸界諸趣諸生差別皆由

業故。由ニ如レ是等種種因縁一。契経但説ニ業是眼目一。

と。又同論の別処（婆沙論一一三、大正二七・五八六b）には、

一切如来所説経中。無レ有下甚深如ニ業経一者上。十二転中無レ有下甚深如ニ業転一者上。仏十力中無レ有下甚深如ニ業力一者上。
於ニ八蘊一無レ有下甚深如ニ業蘊一者上。四不思議中無レ有下甚深如ニ業不思議一者上。

とも述べて、業の重視せられねばならない事を説くが、其業は宿世の業因による果と言う因果関係のみに限定して、理解してはならない。業の果は広い見地から眺めなければ偏狭になるであろう。今ここに一例を挙げて説明しよう。一人の男が、殺生業を為したとすれば、如何なる果が分別できるか。先ず、①Aが瞋恚の心を起して殺意を固め、短刀を振ってBの心臓部をねらい、其の胸部を突き刺した時、Bは重傷を負うたが、僅かに心臓を外れた為に、絶命するに至らなかった。此の際Aは、其の業に依り来世に悪趣に堕する異熟果が生ずる。②Bは自己防衛の為に拳を固めてAの頭頂を猛打した為に、Aも重傷を負うたが、此のAの負傷は等流果と見られる。③Aは自ら短刀を振った瞬間に、顔面は蒼白となり、鼓動は高鳴り、不快の念を生じ、身心に或種の変調が或る期間生じたとすれば、其れは増上果である。等流果や増上果に就ては、先に引用した『婆沙論』（婆沙論一一三、大正二七・五八八a以下）の如き解釈もあるが、今は其他に事実上の現在世の果として、上の二果を分別したのである。④AもBも、一命は取り止めたが、両人の恢復を待って後に取調べを受け、Bは無罪、Aは有罪と決し、Aは長い年月の間、刑務所に呻吟せねばならない事となった。此れは異熟の果報に対すれば華報と言ってよい。『大智度論』（一一、大正二五・一四〇c）には、「人の蔭を求むるが故に樹を種へ、或は華を求め、或は果を求むるが故に樹を種ふるが如く、布施の求報も亦復た是の如し。今世後世の楽は、蔭を求むるが如く、声聞辟支仏道は華の如く、成仏は果の如し」と言うが、此の譬喩の中の求蔭と華と果とは、増上果と等流果と異熟果（論では離繫果）に対応する如く見られ、華

報と称しうるものは、一種の等流果として取扱われるであろう。又⑤Aが殺意を以てBを殺そうとして、暴力を振った行為は、習性としてAの内面に残存し、他の機会に同種の暴力行為が容易になると考えられる。習性は、同種の行為の繰返しを容易にするもので、此れを有部では無表色と言うが、世親も経部も、其の実有を否定する。併し、此種の習性の残存は（その事実は）、否定する事無く、其れを「相続転変差別の功能」（倶舎論四、大正二九・二二c）である種子と名ずけて認めるのである。此れは殺人的行為の結果残存するものであるから、果として見られ得るが、同時に因としての功能、若しくは生果の功能として取扱われ得るものである。上述の如き種種の業果を分別し得る故、業果は全て宿世の業因によると考える事は、偏狭の考えとせねばならない。又阿毘達磨に於て引業・満業の二種を区別した所にも（阿含の上では此の二業の区別が無い）、其の満業に於ては、宿世の業因としての扱い方の他に、此世の業因としての面も遮せられず、随って此世の業因に依る果が遮せられず、其の中に含まれ得るわけである。

仏陀の根本教説である縁起の、一面の見方が業感縁起説であり、生死的存在の立場から、即ち時間的存在的な縁起の因果決定の意味の探求はここに果遂された。しかし縁起は、然うした面を含むと共に、空間的論理的に、相依性相関性としての意味を持ち（高峰了州博士論文参照の事、龍谷大学論集三五三・八三）此等両者が広く含まれねばならない。然るに業感縁起説では、三世両重の因果と称する時間的存在的な面に於ける意味の開顕であり、他の面を顧みないで、宿世の業因による現世の果と言う取扱いに終始して、狭い考え方になる。其為、論書に於ては、他面に広い分野の有る事を諸処に分別する。其為に、論書の内容は矛盾的のものをも含む場合を来たし、内容が複雑となり、錯綜して統一性に欠ける事も多く、其点では煩瑣な学であるとの誹りをまぬかれない。併し、哲学書や論理書でなくて、実践の書としての阿毘達磨論書にあっては、矛盾的なものを含むことも止むを得ないとも言える。矛盾

もなく、会通を要するものが全然ない程ならば、論書に見られる業因果の説は、偏狭の見方にとどまって、中道を見出す事が出来なくなるであろう。斯うした背景を持つ所の業感縁起説であるから、其の説く所の道理を細かに検討すれば、或る程度、不備の点を暴露するに至るのは当然のことである。

凡そ因果の理には、空間的の其れと時間的の其れとがある。時間的の其れに就て、前の事象と後の事象とが継続接近するものと、両者隔越するものとが無ければならない。そして前の事象の因より、後の事象の果を牽くには、事象は変るとも、何等か不変の体が存せねばならない。然う言う事が因果の構造でなくてはならない。因が果を引くに際し、前と後と、能引所引、能感所感せしめる所の、一種不変的のもの（体）がなくてはならない筈であるのに、業感縁起説では、其れを説かない。この所が、不備の点の中での大なるものとされる（併し有部の説からすれば、一種不変的のものを立てない事を以て、仏陀の無我説を継承する正しい説と認めるに相違ないのである）。又、本来、苦楽は自作か他作かと言う問題にも、仏陀は此れを自作・他作でなくて縁已生と見られた。即ち苦楽を固然たる客観的実在と見る事を斥けられ、そこに主体を立てないことが仏陀の真意とさえ考えられる。そして当然、無我縁起が強調される。之を文字通りに受け継ぐ阿毘達磨では、無我の故に業輪廻が可能であるとし、我と言うものを破斥するに急であり、主体的のもの全てを排除する。作業と受果と言う事は、主体としての我が無ければ成立しないとする外道の思想を斥けて、能作（者）と受者という主体者が不必要であると説くことは、既に『雑阿含経』（一四、大正二・九三b）にもあり、又『倶舎論』（三〇、大正二九・一五八c）に見られる通りである。そこで此の説（業感縁起という説）では、現在の五蘊（身）は、刹那生滅しつつ、一期相続し、生涯の最後に滅して、来世の五蘊（身）を生ずる場合、其の生と滅との間に、前滅後生の因果を認め、其因果に於て、相続と言うものが説かれる。即ち、前と後と、不一不異の理が有るけれども、不変の主体は立てないのである（此点に関しては、「転生一般の概説」

の項参照)。然るに、宗教的に、若しくは実践的に、転生の主体は要請されるのが当然の道であり、此処に頼耶縁起説が展開しなければならなかったものと考える。其れは、有情の肉体も心も生滅無常のものとすれば、何ものが造業し、何ものが感果するかと言う問題に於て、恒に転ずること瀑流の如き阿頼耶識に於て其の解答を求めねばならなかったのである。此説の考え方の中心点は、外界の物質は実体として求むべき何ものも無く、唯だ識のみは有と認めると言う事である。有情が自己の境遇を、憂苦として、若しくは喜楽として受け取るのは、全く心による、とする。併し此れは心外の物質に偏執する凡夫の妄情を払拭する為に立てられた説と言える。然も此の頼耶縁起説とても、又不備の点を持つ。もと色心（物と心）は相対法で、色が非実虚妄ならば、心も亦然うであり、色のみ非実、心は実とは言われない。色心共に因縁所生法であるから、幻化の如く非実である。然るに真実なるものは、本来、自然であって有なるものでなくてはならない。因縁所生の色心が、非有似有であって幻化の如く虚妄と言うが、非実虚妄と言う事が認められるのは、真実不虚のもの（即ち、真如）を当然予想する。そして其の真如より、かえって、虚妄の色心があらわれると見ねばならない。此れが真如縁起説の存在理由である。此の様にして、上来述べた所の三種の異った縁起説は、万有開発の広義の縁起の一面を夫れぞれ説くものである。そこで、一方が他方を拒否する事は出来ない。最も広い縁起の見方からすれば、未だ何れも狭い見方とも言える。其れは万差なる機類を教化する上に、何れも効用があるが、完全無欠に、広く高い立場とは為し得ない面がある。しかるに、最も広い見方に立つ解釈、縁起の全相を包むとでも言うべき縁起解釈が、当然起るべきであった。其れは法界縁起説である（今は、歴史的に此の説が最も新しいと主張しているのではなくて、理論的に広い立場の縁起解釈を見たのである）。凡そ真如法性は、平等無差別であり、非善非悪のもので、永く迷悟染浄の差別を見ない。随って、其れは能く善となり悪となり、迷悟染浄、万象の差別を生ずると説く。かくて真如法性は、円融無礙であり、隔歴不融のものはない。そこ

で、真如法性が万有と開展した上は、万有個々何れも隔歴は無いのである。即ち一塵の成るところ、法界悉く成り、万塵、個々、法界を摂め尽すとする。此説では、万象は時間的・空間的に、悉く融通無礙であるとし、此処に仏陀が、縁起を観じて大悟された際の広やかな立場が、顕開されるわけである。（序論と重複した所あり深謝）

第二節　転生一般の概説

第一項　転生の語の意義

転生の研究を、本書において取り上げた事は、仏教に於て一般に信者には、個体の転生が信ぜられ、宗教としての仏教では其れが明白の事とされており、其真義を明了にする事は、阿毘達磨に於て特に詳しく且深いものがあり、其教理的意義が甚だ重視すべきものがあるからである。

先ず此転生なる語は、経論に於て到る処に現われるが、例えば『倶舎論』（九、大正二九・四六c）には、「次の如くに転じて、後の四の同類に生ずるなり」と述べている。此れは死後に有情が生を得る事を言う。此転生を詳しく言えば「流転生死」で、阿含部の経中より、二三拾って掲げよう。

流二転生死一。経二歴苦悩一（増壱阿含経四九、大正二・八一四a）

流二転生死一。無レ有二解時一（同上三二、大正二・七二八b）

流二転生死一。周二旋五道一（同上一八、大正二・六三七c）

流二転生死一。不レ得二解脱一（同上三四、大正二・七三九a）

此の「流転生死」は「無窮生死」（中阿含経五四、大正一・七六五c）とも、「無始生死」（別訳雑阿含経一六、大正二・

四八八b)とも言い表わされ得る。其意味は、『首楞厳経』(三、大正一九・一一七b)に、「始終相成じ、生滅し相続す。生じて死し、死して生じ、生生死死、旋火輪の未だ休息有らざるが如し」と説明する如く、生死の繰返しと言ぅ事である。此転生の原語は、『飜訳名義大集』(榊亮三郎訳、飜訳名義大集二一二頁〔二九八三〕)に依るに、梵 jāti-parivarta(転生、換生)である。此語の意味は、「死レ此生レ彼。従レ彼生レ此」(長阿含経一、大正一・七b)と言ってよい。又梵 pratyājāti (Edgerton: "Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary" 参照)も転生の義である。其他(榊訳、前掲本、四一七頁〔六四五八〕)に梵 upapanna(生、受生、来生)の語があるが、此れは浄土に往生するといぅ場合の「往生」の原語で、此れも亦転生と関係を持つ。そして転生は屢〻輪廻(梵 saṁsāra)(同上、一六二頁〔二一六五〕)と同義に用いられる語である。一般には「輪廻転生」と熟して、複合名詞形で用いられるが、輪廻は転生と厳密には同一か否か、学者中、疑問を有する学者(金倉円照稿、輪廻思想の淵源、思想一五五・二頁)がいる。そして其れに相当する英語には、transmigration; metempsychosis; reincarnation 等がある事を挙げ、次の如く説く。

之等の英語の表す観念は「生死を反復」する輪廻の観念よりも、寧ろ霊魂の移行を主とする言はゞ転生の観念に近いものと言へるであろう。それは又、之等の言葉の語源を考ふることによつても、略ぼ明かにせられる所である。勿論、理論上輪廻の概念は転生の概念を予想すると言へるであらうし、又、事実上でも両者を判然と区別し得ない場合も多い。然し輪廻思想の特色を鮮明にするために、暫く両者を区別して考へる事も許されねばならぬ。

と。然るに今此書の中の転生の語の使用は、仏教中に於ける其れで、霊魂の移行を意味せず、生の転換を意味し、輪廻と特に差別ある見方を為さない。何となれば仏典中、輪廻と転生と殆んど同義に使用しているからである。随って、『倶舎論頌疏』三に、「流転と言ふは、識を以て体と為す。生死の中に於て、流転するが故に」と言ぅ定義

は、識を以て転生の主体と見るかの如く見えるので（此事は後に、転生の体の下で論ずるが）、霊魂の移行を流転の義として人々を誤らしめ易い故、此定義は採用しないことにする。『瑜伽論』（五二、大正三〇・五八七c）に依るに、「諸行の因果相続して断たざる性、是れを流転と謂ふ」とあるが、此定義は仏教本来の流転の意義を示すものとして取るべきである。『増壱阿含経』（二、大正二・五五四b）に依るに、「此に死し、彼に生じ、周旋して生死の際を往来す」と説くが、流転とは、生死の世界をめぐりまわる事を意味する。周旋と言い、流転と説くも、仏教では其処に決して主体者主宰者管理者を認めず、実体的のものを見ない故、輪廻と言ぅ事は譬喩と見てもよい。現にあるものは、生死の迷界であって、生死に往来するとは言え、何等其処に往来すべき実体が存すると見ない。即ち『雑阿含経』（四、大正二・六九c）に依るに、衆生が無明、愛の為に生死に輪廻して苦しみの止まぬ事を喩えて、「譬へば狗の、縄もて柱に繋著するに、結繋断たざるが故に、柱に順ひて転ずるが如し」と言ぅ。実に生死輪転は辺際なく続くもので、斯ぅした意味の事は他処（増壱阿含経五〇、大正二・八二五b）にも出ており、衆生の恩愛の縛著により生死界をめぐる。ここに因あり果が有って、因果に基ずく転生と言ぅ事が自ずと知られる。

学者の中には（金児黙存稿、原始仏教に於ける輪廻の思想、印度学仏教学研究、一ノ二・一〇九頁）、輪廻を解釈し、「輪廻とは無常と云ふ事であり、その本質は無常性即ち時間性にあると云へるであらぅ」と説く。併し此説は、後に詳説する如く（「業力による転生」の項の下、参照）正当とは為し得ない。仏教に於て、輪廻が無常に根拠ずけられ、若くは無常性と同一のものと取扱われるならば、両者に質上の区別が存しない故、無常性の中にある仏陀は、凡夫と同様、輪廻の解脱と言ぅ事が不可能となるであろぅ。『増壱阿含経』（三九、大正二・七六四c）に、「八種の人有り、生死に流転して、生死に任せず」と言い、預流向以下阿羅漢果までの八輩の名を列ねるが、もし生死輪廻が無常性と同じ取扱いを受けるとすれば、「生死に任せず」と言ぅ事は此八人にも有り得なくなるに相違ない。故に私とし

ては上の説に賛同し得ない。又有部の思想より見る時、無常は滅相と同じで、其力は現在の行（有為法）を滅する力があるのみで、其れ以上ではない。然るに転生は此無常力の上に立つものでなくて、業力の上に立つ。業力は三世の業果を生ずるもので、無常力よりも強い力とされる。又転生に限らず、聖果を得するにも、聖道業力が働くに依るのであり、其力は能く無常力以上に出るものとされるのである。そこで「生死に流転して、生死に任せず」と言う事が可能とされるのである。初期仏教に於て、直ちに上述の事が研究されているわけではないが、輪廻が無常性の中のものと言う主張は、少なくも有部の立場より見る時は、全く不正当と考えられるのである。

次に或る学者は（雲井昭善稿、輪廻の思想的根拠大谷学報三四ノ二・一頁以下）、輪廻の意義に就き、大要、以下の三点に注意を払っている。即ち、

①現世から来世への展転相続を第一条件としている。

②又同時に相続する為の主体が存しなくてはならぬ。

③更に又輪廻した個々の存在は個別的である。

右の中、②に就て「或る主体が、それと本質的に全く異った様式へ移行するならば別問題である。仮令、様相が変っても、何らかの意味で、主体になる本質的なものに変りがあっては、輪廻の意義は成立しない。輪廻には、それ故、一貫して wanderung（独逸語）する etwas（独逸語）がなければならない。」と言う。併し私は此種の、本質的一貫性と言うもの、常主的のものを見ようとする主体論（主質論）は、仏教の場合には正当でないと考える（「転生の体の諸説」に就ては后の項参照）。若し此②の条件を当てはめなければ輪廻の語義に反すると言う事ならば、此れを捨て去るのが仏教でなくてはならない。然るに仏典中、主質を排して転生を説く故、一貫性・主質性はなくて、然も転生が合理的に説明され得るのである。即ち私見に依れば転生には、相続の側、転変の側が存し、又差別の側が

なくてはならないが、上記の三種の意義の中では、前後の二義は認めているが、第二がなく、又誤っていた。此場合、相続と言っても常住のものを意味せず、又断絶でないことは自明の事であり、随って此点に於て中道的立場がなくてはならない。転変と言っても、外道の転変説（因中有果）ではない。又差別と言っても因中無果でない。此等両者を超えた中道的立場が仏教の転生の理論に於て根底を為していなくてはならない。此様に私考するのである。

学者の中には、輪廻は仏陀の教説中、甚だしく実証的でないという考え方に基ずき、輪廻とは苦の事を言い換えたものと解釈する人があるが、此解釈は正しいであろうか。輪廻は経典中、稀には輪廻苦と熟される事があるが、一般には苦の意義は広く、輪廻苦は苦の中の一とされて、両者は全同とは言えず、区別されるのである。然も先に触れた如く、生死に流転して生死に住しない預流向等の八輩があるとすれば、此種の人々は一般の輪廻苦（凡夫の場合）とは区別されるべきであり、相対して言えば苦でなく楽の部に入れ得るであろう。それ故、仏陀の根本的教説である無常、無我、涅槃、縁起、因果等が実証的のものであるのに、輪廻がそうでないように見えるからと言って、輪廻を苦の表現として同視することは、正当でない。正しい意味の仏教の業・輪廻の思想は、決して独断的のものでなく、理に契ったものであるが、此等の点については逐次後に至って明らかになるであろう。

第二項　転生の体の諸説

一般には輪廻転生の「主体」と呼ばれるが、若しも転生は如何なる事か、其の正しい意味を理解した上で、此「主体」の語を使用するのは何等差支ないが（使用して良い場合に就ては後にも触れる）、此語を安易に使用する事に依て仏教の正しい意味の転生の理を誤解し易く、其為に此語を使用しない事が適当と考えられる。そこで表題の如

く、「転生の体」として表現したのである。仏教は無我を以て根本的立場となす故、迷悟何れの場合にもせよ、主体者、主宰者、管理者を立てるべきでない。もと主体とは、客体に対する語で、主格を有する者の意と見られ、其「主」の字義は「主宰」で、此れは人々の上に立ち、一切を統治すること、又其人、かしら、を意味する。仏教の使用法では、此字は、「事物を主宰する作用ある」事で、一般に事物を司る者、制裁の力ある者、主幹、主裁、支配者と言う如くに用いられる。『成唯識論』（一、大正三一・一a）に、「我とは謂はく主宰」と説明している如く主宰とか主体とか言えば無我の仏教に反するのである。然るに、主を除外した体の語の使用は何ら差支ない。此「体」とは、原語では梵 svabhāva 又は梵 bhāva と言う。此「体」は、体相用の中の体で、「ものがら」をいう。「体之は普通は相（梵 lakṣaṇa）と用（梵 kāraṇa）とに対するもので、体・相・用は、ものの三方面の見方をいう。「体とは、『法華玄義』（二上、大正三三・六九四a）には、法の主質のことというが（主の字は避けて、質となすのが穏当）、此れはあるものの存立の根本条件となるべき実体を言う。此体は、見方に依り種々に解釈され得るが、性相学的に「体」の義を考える時は、「法に普遍する有（梵 bhava）」を指すと言ってよいであろう。此処で我れわれは、生老死の迷界を縁生するものとしての有と、有部の説く三世実有法体恒有の有とは、一応、取扱いを異にすると言う事を分別すべきである。今、「体」とは「有」であると言うのは、後者の意味に於ける有である。大乗では真如と呼ぶものを、有部では真如と呼ばず、一の表現として、有と称すると見てよい。此の有は法の有で、人我は否定し、所謂る我無法有が有部の立場に他ならない。此れは無我説を初期仏教より忠実に引継いだ為、此の人空法有の主張となったものと考えられる。

或る学者に依れば（雲井昭善稿、阿含に於ける輪廻の問題、大倉山学院紀要一・三九頁）、無我は実は大我（無我の我）であって、「アートマンの自覚によって到達した境地こそは、大我としての意味を持っていた」とし、印度的思惟

に於ては、無我（仏教）も外道の説く我（大我）も共通性があると言う。併し我を否定する意味より無の字を附して無我と言う時、廃立厳然として居り、其れを差し措き、之を大我と呼ぶことは仏陀の教説に反する見方でなければならない。それを知りつつも、諸法無我は大我と同質と為せば、混乱を来たす恐れがあり、此大我という語を以て置きかえる事は正当でない。迷悟の両者に実体的な存在者としての我を立てない仏教であるから、生死の体は我、解脱（涅槃）の体は大我であると言表する事も行きすぎで、少くも阿含部の経や阿毘達磨の許さぬ所である。

迷悟の両者に於ける体を身（梵 kāya）と言い表わす事は正当である。此場合、身は直ちに肉身の事ではない。『梵和大辞典』（荻原雲来論、梵和大辞典、三三八頁）に依るに、身とは多数・多量・集合の義で、聚・衆と漢訳される。そこで主体者・主宰者に紛れる意味を持たない。そこで迷者の体は有漏身、覚者の体は無漏身（長阿含経三、遊行経、大正一・二〇c）と言える。又『増壱阿含経』（二二、大正二・六五九a以下）にも、「有漏は是れ生死、無漏は是れ涅槃なり。……有の字とは是れ生死、無の字とは是れ涅槃なり。……有の字とは是れ生死の法、無の字とは是れ涅槃の法なり」とある。有漏は生死（輪廻）であるから、其体は五蘊なる身と言えるであろう。五蘊の場合に五蘊聚身（蛾喩経、大正一・九一八c）と説く場合もあるが、五蘊身（五陰身）と説くものが殆んど無いと言う事は、五蘊が即ち身なのであって、身の語を附する必要が無かったからであろう。それは身の語義と同様のものは、蘊の語義が能く顕わしているからでもある。『集異門足論』（一一、大正二六・四一二c以下）に依るに、色等の五蘊の一一の語義を説明して、色乃至識蘊に於て、色乃至識を顕わし、「蘊（梵 skandha）を顕はし、身（梵 kāya）を顕はし、聚（梵 rāçi）を顕はす」と述べる故、蘊と身とは同義に用いられ得るのであり、五蘊と言えば身の義を持っている事が知られる。蘊の義に関しては、性相の学では、古来、種種に述べられ、『婆沙論』（七四、大正二七・三八三c）『倶舎論』（一、大正二九・五a）には、特に詳しく検討され、又『瑜伽論』（五三、大正三〇・五九三c、同五七、大正

三〇・六二〇b)、『顕揚論』(五、大正三一・五〇三a)、『辯中辺論』(中、大正三一・四七〇a)、『五蘊論』(大正三一・八五〇a)、『広五蘊論』(大正三一・八五四c)、『雑集論』(二、大正三一・七〇四b)等にも、蘊義が考究されている。今は其等を検討することを省略するが、但し『婆沙論』(七四、大正二七・三八四a)に、有為法には作用があり、略聚の義があり、体は時として略摂し得ないものが有るが、其名を略聚して色蘊等を立てるのに反し、無為法には無作用の故、略聚の義なく、其名を略聚し得ても、立てて蘊とは為さないと説く。そこで之に就ては説明の要がある。経には色等の五蘊は迷者の側で言われ、開悟した者の側では五蘊を挙げないのが普通の場合と言うことは考えられる。併し、開悟者の場合にも亦蘊と言えることは看過されてはならない。即ち『婆沙論』(三三、大正二七・一七一c)に、無学の戒蘊等と言い、『倶舎論』(一、大正二九・六b)に、「戒定慧解脱解脱知見の五蘊」と呼び、『仏地経論』(四、大正二六・三〇八b)にも、無学の五蘊を掲げて無漏と為し、無漏の五蘊と言い得るものがある故、蘊の語は迷悟に拘わらず使用し得ることは明了であり、開悟者の体は、無漏法身(倶舎論一八、大正二九・九六c)、若くは五分法身と為してよい。一説に依れば(春日井真也稿、仏教に於ける輪廻の主体、宗教研究一三三・一〇頁)、輪廻の主体は衆生と為し、次の如く説く。

> 部派時代の仏教は大衆部系の現在実有過未無体説と上座部系の三世実有法体恒有説の対立として語られる。……この両種の対立を包んだものが仏教である。……かかる幡を以て考えられる仏教的実存の中に於て仏教的主体が考究せられる。それはサットヴァ(梵 sattva)に置く事が出来る。仏教に於ける個体の流転と還滅に関する論究の場合、輪廻説をとっても業論をとってもサットヴァを仏教的主体と考える事が出来る。部派仏教に於ける補特伽羅説はこの意味に於ける理解を要するものと言える。

と。又「部派仏教に於ける輪廻の主体は現在に於て各部派の一致を見る」(春日井真也稿、部派仏教に於け

る輪廻説の諸相、宗教研究一三七・一六頁）とも説くから、此見地より、各派共通の有の地盤を見出し、其れを人格的に主体としてはサットヴァであると結論ずけている様に窺われる。転生の体は衆生（有情）とも言えようが、其れは五蘊（身）としてのものである。此点で右の意見に賛同してもよい。併し、サットヴァを仏教的主体と為すとの意見には同意し難い。同となればサットヴァは一般に転生の迷者に限り使用し、（特別の場合、論註の場合などを除き）覚者には使用せず、此様な意味内容の限定されるものを仏教的主体として広く呼ぶことは適当でないからである。『長阿含経』（二二、大正一・一四五a）には、「衆共に世に生るるが故に衆生と名く」と説き、之と同様の文（起世経九、大正一・三五八b、起世因本経九、大正一・四一三b、増壱阿含経四七、大正二・七九九b）が他にもあり、少し穿ち過ぎた嫌いがあるが、『倶舎論記』（一、本、大正四一・三a）には、「衆多の生死を受くるが故に衆生と名く。夫れ生ずれば必ず死す。生と言ひて以て死を摂す可きが故に衆生と言ふ。死は必ずしも生ならず、涅槃に入るが如し。是の故に衆死と言はず」とある。即ち衆生の語は、生死ある者、迷界に繋属される者の側、そういう有の側に使用されるが、生死尽き後有を受けない者（無の側）、涅槃を得た覚者の側には、使用しないのが穏当である。又此の梵 sattva が、梵 bahujanya（衆人、群集）と同義に用いられ、之を以て仏教的主体と為しては、覚者が含まれない為に、不適当であろう。以上の理由に依り、転生の体は身なり、と見る事を穏当と考える。覚者の体を法身とし、若しくは其れに類するものと為す事は、阿含部の経に出る。即ち『増壱阿含経』（一、序品第一、大正二・五四九c）には、「釈師出世して寿極めて短し。肉体は逝くと雖も、法身在り。常に法本をして断絶せざら令む」と言い、同経の他処にも（増壱阿含経四四、大正二・七八七b）、「肉体は滅度を取ると雖も、法身は存在す」とも説く。又『雑阿含経』（二三、大正二・一六八b）には、「如来の体身、法身性清浄」と言い、『人仙経』（大正一・二一六c）には「我が仏世尊は、無漏の体にして、寿命増長、久しく世間に住す」と説き、『仏般泥洹経』（下、大正一・一六八

c）には、仏陀の身体を尊んで、「聖体」と呼ぶ。又『毘婆尸仏経』（下、大正一・一五八c）には、「清浄解脱身」の語が出ている。ここで、法仏一如思想としての法身の他に、仏陀以外の聖者や、仏教の真の信者の上に、法身の語の使用される経が現存し、仏教的主体と学者の呼ぶものは、サットヴァでなくて、「身」と言えるのである。『長阿含経』（二、遊行経、大正一・一三b）には、「阿難。法鏡とは、聖弟子の、不壊信を得るを謂ふ」とあるが、南伝の『長部経典』（起世因本経、南伝八・一〇三D. N. p. 84.）には次の如く、法身法体と呼ぶ。

　如来に信を置き、信を根ざし、信を確立し、信を堅固にして、或は沙門によりても、或は婆羅門によりても、……如何なる者によりても、信を動揺せられざる者は、いみじくも斯く言はん、「我等は世尊の真正なる子なり、彼の口より生れ、法より生じ、法によりて造られ、法の後継者なり」と。而してそは何の故なる、何となれば婆悉吒よ、此等は如来にふさはしき名にして、法身とも梵身とも、法体とも、梵体とも言へばなり。

と。此法身は巴 dhamma-kāya 法体は巴 dhamma-bhūta である。真の信者は、無我の法随順者とも言えるもので、此仏子は、法身・法体・梵身・梵体とも称し得ると言う。『増壱阿含経』（二五、大正二・六八九b）に依るに、「是の故に比丘、当に戒身・定身・慧身・解脱身・解脱所見身を修行せんと念ずべし。今世に、其果報を獲しめんと欲せば、甘露道を得」と説く。此れは仏子は、無漏因に依り、無漏身を得ることを示すものである。之を要するに迷者にも悟者にも通じて、所謂仏教的主体とは「身」と為すべく、随って転生の体は、「身」とすべきであろう。

　転生の体につき、識なりとする説が後世の仏教には存する。然るに、『中阿含経』（五四、嗏帝経、大正一・七六七a）に依るに、嗏帝比丘が十二縁起中の一支である識は往生す（転生の意）と解して、世尊より訶せられているから、転生の体を識と為す事は仏意でない事が知られる。造業の体、随って業果を受ける体も亦識と為す事を仏陀は

排除された事を推知するのである。『雑阿含経』（一二、大正二・八一c）には、「愚癡無聞の凡夫は、寧ろ四大身に於て、我我所を繫すとも、識に於て我我所を繫す可からず」と言い、識を別体視し、実体視し、之を主体者主宰者と眺める事に極力反対する。即ち、識を飽迄、縁起の一支として眺めるのであり、識に主体者主宰者と言うものを認めない事を知らしめるものである。

次に業は転生の体と為し得るか否かに就て考えよう。十二縁起の行支は、「過去の業位」（婆沙論二三、大正二七・一一九a）と解釈されるが、業が転生すると言えるであろうか。『那先比丘経』（下、大正三二・七一五c）に依るに、「一人死するに、但だ其身を亡ぼすのみ。其行を亡ぼさず」とあるが、此文は善悪の業なるものは、必ず果を結ぶ、との意であって、業が果を結ぶまでは、業勢力が滅びない事を述べたものである。決して業は永久不滅と言う思想ではない。何かが惑業により（主因で言えば業により）業果を牽くとは言えるが、業が転生の体とは認め得ない。転生とは、五趣若くは三界と言う迷界の生を得る事を言うが、業は趣体でない、と『順正理論』（二一、大正二九・四五九c）にも説いており、また七有（五趣の有、中有、業有）中に業有があるが、之は業の体用の滅びない事を称するもので、五趣の果に対し因の側であり、明らかに五趣とは別のものとされ、之を転生の体とは為し得ない。

転生の体は名色とは言えるであろうか。此れは名色即ち五蘊身と見て、転生の体とする事は認めてよい。『那先比丘経』（中、大正三二・七一〇b）に依るに、「王復た問ふ。那先、人死後を以て、誰か後生に於て生ずる。那先言はく、名・身、後世に於て生ず。王問ふ。那先、故人の名身行きて生ずるや。那先言はく、不なり。故名に非ず、亦故身に非ず。是の名身を持ちて今世に於て善悪を作し、乃ち後世に於て生ずるのみ」と説く。此文中の（名色に相当する）名身（巴 nāmarūpa）は、転生の体と為してよいが、前世後世に、固然たる同一の主体を認めるものでない事を注意すべきである。然も転生の体が名色であるとは言え、常生でないとて、『那先比丘経』（中、大正三二

・七二三a）には「人、眼見に従りて色を見て神動く。神動けば即ち苦楽を生じ、意念合す。耳鼻舌身意皆同じ。合して意の為に念ぜらるる有りて神動く。神動けば即ち苦楽を生ず。苦楽より意を生じ、従りて念を生じ、展転して相成す。適に常主無し」と説く。此れは認識成立の三要件である根・境・識（此文には識を神とす）の三事和合に依り、迷界（苦楽）の縁起する相状を説示したもので、随って、縁起の故に常主無し（無我）と結ぶのである。

学者に依るに（雲井昭善稿、阿含に於ける輪廻の問題、大倉山学院紀要一）、無我とは「常一主宰の我無し」という解釈に不満を表明し、次の如く述べる。

> 当面の問題となる無我（巴 anatta）であるが、これを従来「常一主宰我」なしと解してきたやうである。然し、我を「常一主宰我」と解釈するのは、少くとも漢訳阿含経典からは首肯できない所である。又このやうな解釈は、見当らないやうである。

と。併し我とは常一主宰の我であると言う解釈は、先に引文した如く、阿含思想を継承した『那先比丘経』に、常主無しとする所に見え、更に溯れば、『雑阿含経』（六、大正二・四二a）には、「若し見有りて、我有り、世間有り、此の世に常恒不変易の法有りと言はんも、彼の一切は我に非ず、異我に非ず、相在せずとする、是れを正慧と名づく」と説いて、実体的な我、常住不変易のもの（常一主宰的我）を否定する意が見られる。此文中に、「常住不変易の法」と言うのは、常一主宰的のものに他ならない。常一という一は、常住の内容としてのもの、又主宰と言うのは主体者の事で、「不変易の法」の中に含まれている。そこで先の学者の説は採用できない。此処には主体者主宰者が表面には見られない様でも、先に掲げた如く（中阿含経五四、大正一・七六七a）、嗏帝比丘の識主体説を破斥した事に依て類推すれば、明らかに阿含に於ても、常一主宰者（我）が仏陀に依り否定されている事が知られるのである。其れ故、文字の表面に無いからと言って、仏陀の説く無我は常一主宰の我の否定でないと見る事は出

来ない。また妄想顛倒としての我・我所を否定する意は、仏陀に存した事勿論である。

識と名色と束蘆の如しと経に喩えられるが、転生の体として名色を取って識を取らないのは、名色は、名（受想行識）色、即ち五蘊身を示していて、之が蘊（聚）であるために、常一主宰者として誤られる事が（識に比べて）無いと言う理由に依ると言える。

次に縁起の一支としての「有」は、転生の体と言えるかと言うに、『婆沙論』（一二三、大正二七・一一九a）の解釈では、「追求する時、亦後有の為に善悪業を起す」事が有であるとし、直ちに後有の有を指さず、其因業としての善悪業を指しているので、転生の体と呼ぶ事が出来ない。此際、有支は業有のことであるが、此業有や中有（中陰）でない趣体の有は、転生の体として認めてよいであろう。有に三有・四有・七有等がある。三有は、

①本有、②当有、③中有、

四有は、

①生有、②本有、③死有、④中有、

七有は、

①地獄有、②傍生有、③餓鬼有、④天有、⑤人有、⑥業有、⑦中有、

であり、開合の異が有ると見てよい。此の三種の有の分類の中、何れにも中有があるが、中有の語義は、本有と当有の中間、此世彼世の中間の有という事で、中陰とも呼ばれ、中陰とは中間所有の陰（蘊）と言う意味である。部派仏教中、中有の存在を認めるものと否とがあるが、有部等は之を認める。『瑜伽論』（五四、大正三〇・五九九a）にも中有を認め、「此れより没し已つて、若し所依の、諸ゝの心心所無くんば、道理として転じて余方に至ることあること無きが故なり」と言い、中有がなくてはならない理由を示している。然るに中有には、『婆沙論』（七〇、

大正二七・三六三ａ）に依るに、

①中有、②健達縛（食香）、③求有（求生）、④意成、

の四種名があるとされ、『倶舎論』（一〇、大正二九・五五ｂ）には⑤起を加える。今、『倶舎論』に依て、五種異名につき略解すれば、次の如くである。

①意成（意より生ずる故に此名がある。精血等の外縁が合して成ずるものでない）

②求生（常に喜んで、当生の処を尋察する故に此名がある）

③食香（身が食香に資けられて、生処に往く故に此名がある）

④中有（今趣と当趣との二趣の中間にある故に此名がある）

⑤起（当生に対向して、暫時起る故此名がある）

尚又『婆沙論』（七〇、大正二七・三六三ａ）を披くに、転生の身の生起に、①意より生ずるもの、②業より生ずるもの、③異熟より生ずるもの、④婬欲より生ずるものの四種を分別するが、此れは阿毘達磨的分別に依る成果と見てよい。中有は此等の中、①意より生ずるものとされ、劫初の人、色無色界並びに変化身は同じく①とされている。『婆沙論』（六九、大正二七・三五八ｃ）に依るに、中有は趣の中に摂められない理由を詳説しているが、其文中、趣（身）は根本善悪業に依て感得し、中有（身）は加行業に依て感ずとなしている。諸種の有の中の随一として中有があるが、此れは部派時代の事である。之を阿含部の経より眺めるに、後世に中有として解釈したものとは趣きの異るものがあるが、それは意生身の思想である。

意生身とは原語を巴 manomaya-kāya と言うが、それは先に引用の論には、①劫初の人、②諸〻の中有、③色・無色界、④変化身であると説明される。此れは父母精血の縁を仮らないで、唯だ意の所欲より化生する身とされ、

尚又、⑤大乗の経（勝鬘経、一乗章、大正一二・二一九c）に、界外の変易身をも意生身（意成身）と呼ぶ。ここで注意すべきは、後世には、中有身というもの（趣身でないもの）を意生身となしているが、阿含部の経には、転生の体としての意生身と思わしめるものがある。即ち『雑阿含経』（三四、大正二・二四四b）に、「仏は婆蹉に告ぐ。衆生は此処に於て命終し、意生身に乗じて、余処に生ず。爾の時に当りて、愛に因るが故に取（あり）。愛に因りて住するが故に、余有あり」と説くのがそれである。此文に、「命終し、意生身に乗じて、余処に生ず」とあるのは、有部より見れば、父母精血の縁を借らない中有身と解することになるが、中有を認めない部派では之は転生の体としての意生身と解するであろう。欲界でなく、色無色の上二界は趣身が直ちに意生身であるとの見地よりすれば、如何にも転生の体は意生身であるとしてよいようでありながら、欲界には通じない所から、有部としては一般に之を転生の体と為し得ないとし、意生身は中有身と解するのであろう。併し有部の解釈が、本来、阿含経所説の意生身の真意か否かに就ては、尚不審が残るのである。一方大乗の方では、勝鬘経に、「取を縁とし、有漏の業を因として而も三有を生ずるが如く、是の如く、無明住地を縁とし、無漏の業を因として、阿羅漢、辟支仏、大力菩薩の三種の意生身を生ず」と説いている。此の方は賢聖の上で意生身が説かれているのである。此等を併せ考える時は、意生身は一般に衆生の転生の体とは言い得ず、上二界や三乗の上で言われるものとの限定を受けることとなる。このような傾向を孕んでいたのが意生身の語であろう。そこで、後には特殊の取扱いを受けているが、もとは縁生の有身として広く転生の体を之に擬しうるものが存したのかも知れない。『雑阿含経』（三四、大正二・二四四b）に、「婆蹉、仏に白す。衆生は愛楽を以て余有あり。染著もて余の有あり。唯世尊に有りては、彼の余有無く、等正覚を成ずるを得たまへり」とある如く、仏陀の場合には、惑なく、根本無明（無明住地惑）を縁とするとは言えず、随って「縁生有」無く、意生身とは質の異なる身（法身）を体となすと言える。併し一般的に意生身は

仏陀以外の衆生にも言えるように見られるのは、理が有る筈であるのに、之が転生の体として広く説かれなかったのは、此の語が常一的な不断の連続を思わしめるものがあったり、或いは識に類する語であって、無我の転生を説くのには（転生の体として広く言うには）、何程か相応しくないものが存するとされたからであろう。このような理由も有って、有部に於ては之を以て趣体でない中有身の異名となしたものであろう。

哲学用語として主体（英語 subject）を説く場合、其れは決断性・自由性を指すようで、この場合は行為の上での使用である。そして認識の場合の使用では之を主観と呼ぶ。仏教に於ては、業論に於て故思・不故思を問題にするが、其故思の性格は決断性・自由性であり、この場合には主体の語を使用しても差支えないようである。併し『倶舎論』（三〇、大正二九・一五八c）は、自在の作者としての我、因縁を待たずに存する我と言うものを否定している。このようなものに紛らわしい為に、此主体という語の使用を避けるのである。『倶舎論』には、勝論の我を破斥して、「汝が所執の我は因縁を待たず。亦所作無きが故に、自在に非ず。此れに由りて、彼れが、能く自在に為すを作者と名くと説く、相は、求むれども得べからず」と言う。此の主張の根底には、縁起（因縁）の考えが有ると見てよいであろう。この様な絶対的自由の否定は、世間を迷界と考える仏教としては当然のことである。

尚、犢子部に於て補特伽羅（非即非離蘊の我）を説くのは、無我を根本教説とする仏教に於ては、極端な説と言わねばならない。更に此の他に、化地部の窮生死蘊、大衆部末計の根本識、経量部の一味蘊、細意識説、上座部の有分識、正量部の果報識、等があり、其等の一一の解釈は省略するが、各派に於て此等を考出した事は、転生の主体者主宰者（中心体）を考えたからに他ならず、此れは、仏陀の真意を受継ぐと自負し自任する有部からは当然厳しく批判されねばならないのである。

『倶舎論』（一三、大正二九・六七b）には「世の別は業に由りて生ず」と説き、又別処に、十二縁起の三世両重の因果と言う解釈をなして、惑・業・苦の因果を明らかにし、転生の主なる因は業であるとする。此れは業力の強い事を示すものではあるが、宇宙の万象を業力一元に帰するものと解釈すべきではない。業力が強いと言う事は、何に比較して強いかと言うに、無常力に比較して之が強いと有部では説く。併し無常力の方が業力よりも強いと為す説もあって、其説では（婆沙論三八、大正二七・一九九b）、「人の能く千人の敵を殺す者を、是の人を名けて千人の敵に勝ると為すが如く、此れも亦是の如きが故に、無常力は強くして、業力は非らず」と述べる。此れは理由が薄弱である。業力よりも無常力が強いとするならば、転生の成立も無常力（無常性）に依ると言わねばならないが、其理由が充分でない。無常力は現在世と言う枠内に於て、諸行にあてはまる。併し三世と言う広い範囲に於ては、此無常力はあてはまらない故、其力を過大視する事は出来ない。即ち『婆沙論』（三八、大正二七・一九九b以下）には次の如く説いて業力の方が無常力を凌駕すると言う。之に四説（A、B、C、D）がある。

A説―①聖道とは五根とか四無量等の類を言い、業力と呼ぶ。無常（力）は滅相を言う。此聖道業力は三世の行を滅し、彼の諸行を断じて、択滅を得する強力なものである。然るに無常力は唯だ能く現在の行を滅して作用させないだけの力である。②又聖道業力は、能く可生・不可生の行を滅して択滅を得せしめ、亦諸行の未来世に在るものをして畢竟不生とし、非択滅を得せしめるが、無常力の方は、唯能く可生の行のみを滅するが不生は滅しない。

B説―業力とは五趣の衆同分を引く力を言い、此の力は強いが、無常力の方は唯だ滅相であり、現在の行を滅するのみであるから弱い。

C説―業力は能く和合する力であるから難く、無常力は能く別離する力であるから易く、其れ故に業力の方が強い。例えば器物を作るのは難く、其れを破壊するのは易いようなものであると言う。

D説―業力とは一種の身語意業であって、此れは一切の果法を感ずるから強いが、之に比較するに無常力の方は無常相を言い、唯だ能く起れる法を滅すのみであるから弱い、と説く。

右の説に於て、業力に有漏業をも無漏業をも含めて論じている事は注意すべきである。若しも無常力の方が業力よりも強ければ、捨多寿行や留多寿行も成立しないであろう。又自然科学を至高のものとして奉ずる者の場合には、自然界の法則としての（諸行）無常性を強力のものとして認めるであろうが、宗教としての仏教に於ては、業力の方を無常力に勝る強力のものと為すのは当然の事である。上に解説した諸説の中、A説で言えば、聖道の業力（非黒非白業、無漏業と呼ぶも可）は、択滅（離繋果）を牽く作用が有るのに対し、無常は可生の行（現在の有為法）のみを滅するに過ぎず、其点では作用という程のものが無く、力の弱いものと見ている。又先に解説したB説で言えば、有漏の業力は能く五趣の衆同分を引くのに対し、無常は滅相であって、現在の行を滅するに過ぎず、力の弱いものと為すのである。此有漏業が五趣の衆同分を引くのは、因果で言えば異熟因果である。先の無漏業の果の方は離繋果（択滅）である。今此の項に於ては、業力と転生との関係を究明するのであるから、直接には無漏業の方面に就て関説しなくて良いとも言えるが、転生（流転門）の説かれる事は、他方に解脱涅槃（還滅門）が求められる為であって、両者は離す事が出来ず、又無漏業力も業力の中のものである故、且らく此方面に就き考察を為す事とする。

仏教の目的とする涅槃は、異熟果を牽かない所に成立すると言える。経に、生死已に尽き、乃至、更に後有を受けずと説くのは、此意味に他ならない。そう言う事は無漏業に依ってこそ可能で、此れを『雑集論』（八、大正三

一・七三一a）では、「非黒白無異熟業」と呼ぶが、既に『婆沙論』（一九八、大正二七・九九二b）では「不黒不白得涅槃法」と説いているのである。業力は強いと言っても、有漏業と無漏業とでは、強い模様が相違する。有漏業は、迷界の果を引くに於て強く、無漏業の方は其果を引かない事に於て強いのである。無漏業が業果を牽かぬことを、『雑集論』には、「黒白に非ざる無異熟の業にして、能く諸業を尽すとは、謂はく方便無間道の中に於てする諸〻の無漏業なり。……能く諸業を尽すとは、無漏業の力は、永く黒等の三有漏業と、異熟習気とを抜くに由るが故なり」と説いている。有漏業即ち黒白業が業果を牽く事を、『分別善悪業報経』（上、大正一・八九六b以下）には、「衆生業に黒白有り。果報乃ち善悪を分つ。黒業は三塗にて報を受く。白業は定んで人天を感ず。又業に分限有り。命乃ち短長なり」と説く。『婆沙論』（一九、大正二七・九八b以下）には、何故に善不善の有漏法は異熟果があるか、其理由を説いて、「不善と善の有漏法との自性は、堅実なれば、有の田中に置きて、之に愛水を漑ぎ、覆ふに余結を以てし、因と縁との力具はりて、便ち有の芽を生ずるなり」と言い、無記に異熟果の無い理由に就ては、「無記の諸〻の有為法は、愛水と余結とを以て潤覆すと雖も、而も体羸劣なるにより、有の芽生ぜざるなり」と示し、更に無漏法に異熟果の無い理由に就ては、大要次の如く述べている。

（無漏法の場合）	（有漏法の場合）
①無漏法は田でも器でもないから異熟果がない。	①有漏法は田であり器である故、異熟果がある。
②諸有諸趣の生老病死を畢竟断せしめる故、異熟果がない。	②諸有諸趣の生老病死を恒に相続せしめる故、異熟果がある。
③諸有諸趣を漸く損減せしめる故異熟果が無い。	③諸有諸趣を漸く増長せしめる故、異熟果がある。
④無漏は、苦なる諸有の世間の、生老病死の趣の滅	④有漏は苦であって、諸有の世間の、生老病死の趣

の集を行ずる故、異熟果がある。

⑤身見事、顛倒事、貪愛事、随眠事で、垢毒穢濁有り、苦集諦に堕し、三有に堕する故、異熟果がある。

⑥以下は、有漏法との対比がない。

を行ずる故、異熟果が無い。

⑤無漏法は上記の事と不同である故、異熟果が無い。

⑥無漏法が有異熟ならば勝因が下劣の果を得るという不合理を来たす。即ち、因は無漏善の有為法、果は有漏の無記法と言う事になり、不合理となる。

⑦無漏法が有異熟ならば、聖道が有を相続せしめる事となるが、それは不合理となる。

⑧無漏法が有異熟ならば、何処にて受けるか。三界の内で受けるのか。三界の外で受けるのか。三界繋でないから、無漏法の異熟果は三界内で受けるとは言えぬ。又三界の外に別の処はないから、三界の外で受けるとも言う事が出来ない。故に有異熟と言えない。

⑨無漏の聖道は異熟と異熟因とを対治するものであるが、若し其れが異熟果を感ずるとすれば更に対治せねばならず、其無漏も異熟果を感ずる故、之を対治すべきで、此様に無窮となり、解脱出来ない不合理を来たす事となる。

⑩若し無漏法が異熟を感ずるとすれば、畢竟涅槃を

得る事が出来ない故、聖者は精勤修習する要がない筈となる。何となれば精勤修習しても生死輪廻の法を招くからである。此の事は不合理である。其れ故無漏には異熟果がない。

以上の論理は明快であって、我々は軽々しく、之を部派の論理として貶斥すべきではないのである。

然るに学者の中(上田大助稿、輪廻と業の合理化、法華四〇九・四三頁以下)、自己の見解を述べて言うには、原始仏教以来、輪廻と其解脱に関しては独断が有るとする。即ち、原始仏教以来の、「衆生は有の世界に於て輪廻する」と言う独断と、「悟りに依て輪廻を解脱する」(世俗諦に於て)と言う独断とは、禅に於ては共に否定され、其の代りに、悟りの有無(生仏)に関係なく、永久に輪回する(但し無の世界に於て)と言う事が合理的に信仰し得られると説く。又言う。

初め仏教の教理とは独立に独断的に設定された輪廻と業が、遂に禅において因縁の立場から因縁・無我の教義とよく調和せしめられ、合理的に樹立せられるをえた(あるいはせられるをうる)のではないかと考えられるのである。

と。此主張は、禅まで来ねば、輪廻と業との合理的解釈は為し得ないとするのである。此の事は大いに取上げて問題とせねばならない。後世の禅まで来なくても、既に阿含部の経に於ても、有部の論書に於ても、明らかに因縁・無我の教義とよく調和した業・輪廻の考え方が見られるのであって、殊更、今茲で其れを詳説する必要さえ無い程である。又我々が奇異に感ずる事は、衆生と仏とは、同類同等であるという立場から、悟りの有無(生仏)に無関係に、永久に彼等は輪廻すると言う説を為す事である。更に此の意見は、「道元において成仏者にも生死があるよ

うにいわれている」として、之を道元の思想となし、更に溯って、之を原始仏教の解脱観であるとしているが、此点は我々の理解に苦しむ所である。即ち言う。

悟りによって業・輪廻が迷妄であることを知るのならば（たとえばヴェダンタ派のシャンカラなどのように）、悟りによって直ちに（同時に）業・輪廻を解脱することとなるのであるが、原始仏教の解脱はそうではないのである。過去の業の余習があって、悟りによってもそれが直ちに断滅しないのである。

と。併し此意見にも我々は承服する事が出来ない。何となれば、仏陀が、有漏は生死、無漏は涅槃となした（増壱阿含経二二、大正二・六五九ａ以下）と伝えている事や、多数の経典に依るに、仏陀が、「我が生已に尽き、……更に後有を受けず」と説いている事等より見て、悟りに依て直ちに解脱する事が、初期経典の解脱観と言い得るからである。然も余依が有って、惑の為に預流・一来・不還等の果を得る者の事が経に説かれるが、此れは証悟の域に直ちに達しない者と言ってよい。之に反し、若し開悟し終っていながら、之を未覚者と同視して、直ちに解脱に達した者でないと解釈する事は正しくない。又、①衆生は有の世界に於て輪廻するという事、及び、②悟りに依て輪廻を解脱すると言う事、此れ等を独断であると見ているが、其理由は明了を欠く。若しも縁起（詳しく言えば縁起と縁已生法）を認め、「此れ有るが故に彼れ有り」「此れ無きが故に彼れ無し」等と言う縁起の原理を認めるならば、輪廻と解脱（迷悟）は、当然認めねばならない。先の文は其れ自体、真理性に欠ける事となる。然も仏陀は、『増支部経典』（三集、第二大品、南伝一七・三〇四）に、「伽藍衆よ、汝等は風説を信ずる勿れ、伝説を信ずる勿れ、臆説を信ずる勿れ。……尋思に基きて信ずる勿れ、理趣に基きて信ずる勿れ。……我等の師なりとて信ずる勿れ」と教えられ、軽信を排し、独断を戒しめる。斯う言う精神で業・輪廻が仏陀に依て取上げられる時、其れは必ずや初から独断を含まぬように、縁起説の上で取上げられているものと推考するのである。

ここで真理性に関する仏教の見方の概要を考え、転生等の理が其れに相応するか否かを考えねばならない。『中阿含経』（五四、嗏帝経、大正一・七六七b）には、「我当に汝が為に法を説くべし。究竟して煩無く熱無く、恒有にして変ぜず。諸々の智（者）、是の如きを慧観す」と仏陀は説き、又他処には（中阿含経五四、大正一・七六九b）、「我正に汝等を御し、畢究竟して煩無く熱無く、恒に変易せざる法に於て、正智にして知る所、正智にして見る所、正智にして覚る所、これに因るが故に、我向に説きぬ」とあって、此処に仏教の真理観が端的に打ち出されているのを知る。其処に見られる仏教真理の特色は、①恒有不変、若しくは恒不変易法であること、②正智にして、知見し覚るという方面（煩無く熱無しという方面）の二方面がある。凡そ疑わしい所には、自然疑いと言うものが起るから、不確かなものを信ぜよと、おしつける事をしないのが仏教で、先の二方面を詳しくすれば、次のようであるという。①普遍妥当性があり（不変易法）、②実有であり（恒有）、③覚証（如実知見）たる事で、これが仏教の真理であり、之は誰人と雖も、当然信ずべきものとされる。此れ等を外れて、理のないものをおしつけて、人々に信を強制しようとする事の無い点で、仏教は独断的ではない。因縁・無常・無我・涅槃等が此の準縄に基ずく真理であると共に、転生も業も、真理と言える理由がここにある。『中阿含経』（四九、大正一・七三二b〔説智経〕）に、「諸賢、色盛陰は果に非ず、空虚にして欲すべからず、恒有せず、倚るべからず、変易の法なり」と説く如く、此処に見られるものは、変易、不恒有であり、倚りえぬものであるが、之に反顕して、不変易、恒有のものが求められている事が、推考せられる。其れは無常、無我、因縁等の真理に他ならない。然も普遍妥当性と言う事のみに限るなら、真理とは言えず、共通概念というものにすぎない。仏教では、不変易であり恒有である事と、倚るべきもの、即ち覚証が併有されていて、之を真理と言うのである。そこで後世には、そうした真理を有部では三世実有法体恒有と呼び、唯識では円成実性とも称するのである。たとい他派からは批判されるとは言っても、そのね

らいとする真理性には首肯しうるものがある。其れを法界・法性・涅槃とも言い、何れも同体の異名で、惑の無くなった所に顕われる諸法真実の体性と言いうる。（もっとも有部の恒有の法体と唯識の真如の取扱上に相違あること勿論である）。斯うした真理は一般哲学の真理と似てはいるが、自ら両者に相違点もある。即ち仏教の場合は、生死（転生）を厭い、涅槃（覚証）を求めること（発心）がなくてはならない。覚証（理智冥合）の為には、信を先と為すのであり、有部で言えば、四諦・三宝・業（因）・（業）果に対する決定猶予無き心、唯識で言えば、実（有）・（有）徳・（有）能に対する決定猶予無き心を要するとせられる。更に又経典（広義法門経、大正一・九二一b）には、「自心を怖厭せしめる」と言うており、厭離を教えるものが甚だ多く見られ、『婆沙論』（二八、大正二七・一四六c）にも、「厭に依り離染す。……離染に依り解脱す。……解脱に依り涅槃す」と言う如く、厭を先として、涅槃を求める道を進む事は、単に普遍妥当性の発見と言う事で以て能事終れりとするものでない事を示しているのである。『瑜伽論』（一三、大正三〇・三四六a）では、上述の所謂仏教真理を、「道理」として述べ、「云何んが道理なる。謂はく、縁起及び四道理なり」と言い、又他処（瑜伽論二五、大正三〇・四一九b）に四道理の名称を挙げる。即ち其れは、①観待道理（相待）、②作用道理（因果）、③証成道理（成就）、④法爾道理（法然）である。有部も此理を目指しており、①三世実有法体恒有と立て、②因果と言う諸法の作用を究明し、③四諦観に依り涅槃に対向する事を目的とし、④自性の必然性を見、法性に随順しようとしている。其れ故、四種道理は、『解深密経』（五、大正一六・七〇九b）や、『瑜伽論』に名称が出ていても、それらにのみ存する理でなく、仏教である限りは、全て此等の理を外れないものである事を知り得るのである。有部に於て主張される三世実有法体恒有の思想は、誠に極端なものに見えるが、何故に彼等に取って真理として受け取られたかと言うに、其れは但理の上の事でなくて証悟の目的から割り出している事が、『婆沙論』（七六、大正二七・三九三b）の次の文に依ってその一面を知る事が出来

る。其れは四種道理の中の第一の観待道理に相当すると言えるであろう。其の文は次の如くである。

若過去未来非二実有一者。彼現在世応二亦是無一。観二過去未来一施二設現在一故。若無二三世一便無二有為一。若無二有為一亦無二無為一。観二有為法一立二無為一故。若無二有為無為一応レ無二一切法一。若無二一切法一応レ無二解脱出離涅槃一。如レ是便成二大邪見一者。勿レ有二斯過一故知三実有二過去未来一。

と。有部に於て、上述の如く、有と言うものに於て真理を見出し、其上に立って転生を考察している故、此部に於て、業力による輪廻転生と言う事を、自らは勿論独断と為さず、又此れを我々が軽々しく評して独断と為す事は、差控えるべきである。

若しも業力一元の主張を為すのが有部とすれば、其説は独断に陥るであろう。有部は業力に由る転生は説くが、業力一元の主張を為すであろうか。其れは次に説く理由によって、業力一元論でない事が知られる。有部には六因・四縁・五果の説があるが、四縁は六因に摂まると見て（六因に摂まらないとする説もあるが）、其六因と五果との上で、因果を区分するに、次の如き質の異るものが知られる。

①同類因・遍行因と等流果は異時的継続因果
②倶有因・相応因と士用果は同時的併立因果
③異熟因と異熟果は隔時的因果
④能作因と増上果は同時異時隔時を簡ばぬ上記三種外の因果
⑤離繋果は有為法の場合の如き因に依る果でない無因果の果

此中、離繋果に就ては、『婆沙論』（二一、大正二七・二〇八c）には、「其の解脱の果は是れ道の所証にして、因の所得に非ず」と為し、生因に依る果ではなく、道力に依り得せられるものとする。即ち前記の四種の因果の場合と

は異り、聖道力（択力）に依る滅果、無因果の果とも言うべきものである。とは言え其れは非因非果とは区別せねばならない。此れは非黒非白業（無漏業）に依る得果（涅槃）と言える。上述の如き各種因果を説く有部であるから、業力（主として異熟因）の側のみを以て宇宙間の一切のものを説くのが、有部業感縁起説の要旨であると為してはならない。唯だ転生と言う事に於て、主動的に働くものは業力なりとするのが転生の説である。転生及び其れに関係あるものに就て、業を其主なるものとして説くのが業感縁起説と考えられる。即ち「世の別は業に由りて生ず」と言うのも、迷界（転生の世界）に於ける上下の差別を、主なる因を挙げて業と説く。既に仏教の因果説は、一因説を排し、因と縁と和合してこそ果を得るとする。神意に依る世界の創造説も、例えば『倶舎論』（七、大正二九・三七c以下）には種種の視点より其非なる事を批判するが、其中に「若し諸因、展転差別して辺際有ること無しと許さば、無始を信ずるが故に、徒らに自在を執して、諸法の因と為すも、釈門の因縁の正理を越へず」と説く。此意味は次のようである。自在天（神）の差別ある諸種の楽欲が倶時に生じないで、次第して生ずる為には、更に余の差別の因を待たねばならなくなる。そこで自在天の種種の楽欲を規定するには、種種の因があって、其等が相互に差別して辺際が無いと許すならば、此れは正しく仏教の無始因縁果の道理を説くのに近い。そこで自在天の意志に依る世界の創造を説きつつも、遂に其の自在天の意志を説く必要がなくなって来る、との意である。此様に説く有部の（或は仏教の）因果説であるから、業力一元により万有が生起すると為すことは、業感縁起を説く有部に於ても、有り得ない事が知られる。

　此世のみで考えても、業力のみが存するのでなく、『婆沙論』（一九八、大正二七・九八九c以下）に説く如く、①加行力、②因力（根本業力）、③境界力（縁力）が存するのである。又転生の主因として此れを『倶舎論』（二九、大正二九・一五二a）には、①因力、②業力、③法爾力の三種の力として説くが、此中に業力（異熟因異熟果の方面）

の他に、因力（同類因等流果の方面）、法爾力（能作因増上果の方面）を分別しているのである。宗教的修道的方面として、業力による転生は重要であるが、種種の他の因果の方面を遮せず、広い宇宙論的立場に於ける因果の如きものが、此等三力の中に含有されている事が知られるのである。即ち業力因果の側の他、広い縁起の面が見られるから、有部の解する迷界の諸種の現象が、すべて業果と見る事は行き過ぎであろう。『婆沙論』（一七二、大正二七・八六六b）に獄卒は有情か非情かと言う論を掲げ、両説を挙げ、然も評取が無い。『倶舎論』（一一、大正二九・五八c）も亦同様である。しかるに『唯識二十論述記』（上、大正四三・九八七a）には、「薩婆多師は、有情に非ずと雖も、然も是れ心外悪業の所感、増上大種転変の所生、造色形顕量力の差別なり」と言う。要するに獄卒を内識のものとは見ない故、唯識の説とは異なるのである。先の『述記』に言う。「経部師等は、有情に非ずと雖も、然も是れ心外造業の時、唯内識に熏ず。其果を受くるに及び、乃ち心外に在る大種、転変して、形顕等を起すと。今大乗の意は、亦有情に非ず。業を造るの時、既に内識に在り、果を受くるの世も、識に在り。余に非ざるが故なり」と説く。唯識では獄卒の如き者も、内識より現出すると見るべく、苦具等も皆此理となろう。然るに有部等の如きは、一元論ではないから、獄卒も苦具等の外器も、全ては業力に依る現出とするのでなく、業力に依り趣身を感じ、其趣の依報は、また別に因縁所感であり、然も其れを苦と感じ楽と感ずるのは、業力に依ると見るものであろう。即ち全てのものを必らずしも業なりと見ないのが有部であり、この説は如何にも不徹底に見えるであろうが、仏教の広い因縁果観の上に立って説を為す故、業力一元に依って生ずる難点は、免れ得るのである。

仏教の考え方では、此世一世の因果を認める事は勿論のこと、更に広く過去世・現在世・未来世に亘る宗教的時間をも認める。そして長い尺度を以て時間を眺める所に真理が見られると言える。仮令、過未無体説を為す者にあっても、過去世未来世と言う宗教的時間を否定する者ではない。然るに此様な三世を有部では法の上に認め、三世

実有法体恒有と説いているのであって、抽象的な時間は考えない。そして、業力に依て転生があると言う場合、業は終了すれば、其事実が過去の領野に没し去って、已壊の業と考えられるのに、其果は何故に未来（特に死後の生）に現われるであろうか。斯う言う問題に就て、阿毘達磨では詳しく考究しているのである。勝論の如きは（倶舎論三〇、大正二九・一五八c）、業が過去に入って壊滅した時に、法と非法があって、其れが「我」に依止して未来の果を生ずると説く。然るに仏教は「無我」を立場とするので、其立場に於て、作用を終った業は如何ようにして未来に果を生ずる事が出来るかと言う事を問題とする。之に対し有部では、因縁を検討し、説明する。凡そ我々が真に依りどころと為すべきものは、法と因果でなくてはならず、其れを外れるなら、真理とは言われない。そこで如何ように因果（因縁果）の上に右の難問に解答するかと言うに、有部に依れば（倶舎論六、大正二九・三六a）其れは取果と与果とに依るとするのである。生果の功能には、取果と与果とが有るとするが、取果とは、現在能く因となって、果を生ずる作用であり、与果とは、将に果を生ぜんとする時に、果に力を与えて、能く現在に入らしめる作用を言う。即ち因の相続する中にある二方面（二の作用）を開き出したのが取果・与果であり、取果の方は現在であるが、与果は通常、過去になくてはならないと言われる。業果を生ずる場合に、果を感ずべき意味の因は現在にあっても、力を与える意味の因は、要するに之を過去に求めたのである。そこで因縁の力（取果・与果）と言うものは、無常力よりも強いものとして眺めているのであり、業因は過去に落謝して、既に破壊し終ったかの様に外からは見えても、因縁力と言うものが厳存して、未来に生果すると考えるのが有部の思想である。

有部の説明に依り、作用し終った業が未来に生果する理が一応知られたが、併し尚問題が残る。其れは善悪の因が未来に何故に無記の異熟果を牽くかと言う事に就てであって、有部の取果・与果の説では、其事に対し、解決し得ないものが残るのである。之に対し解答を目指す試みが経部の種子説である。即ち世親は『倶舎論』（倶舎論三

〇・一五八ｃ）に、次の如く、業因が生果する事を説く経部の種子説を述べる。「業の相続と転変と差別とよりす。種の果を生ずるが如し。世間に、果、種より生ずと説くが如し。然るに果、已壊の種子より起らず。亦、種より無間に、即ち生ずるに非ず」と。生果の功能は一定期間、断絶せずに相続してゆく。又其相続は、前念と後念と、後の方は前の方と、異って移り行くのであり、其種子の相を転変と言う。そして最後の時に、余の変った転変よりも、更に大なる転変を起して果を生ずる事が差別である。即ち最後時に於ては、勝劣の多法の転変ある中、最も勝れた功能の有るものが能く果を引くとする。此の勝れた功能に就て『倶舎論』（三〇、大正二九・一五九ａ）には、

如有取識正命終時雖ㇾ帯㆘衆多感㆓後有㆒業所ㇾ引熏習㆖。而重近起数習所引明了非ㇾ余。

と説いている。唯識の場合は（詳細に説明する余裕は無いが）、自体（阿頼耶の自の種子）に業種子が作用して、未来世の果を取らしめるとするが、此場合も「我」を立てず「無我」の立場（詳しく言えば無常・苦・無我・空の立場）でありながら、業力に依る転生と言うものを合理的に説く事に努めて居り、此点より見るに、業力思想を独断であるとして排斥し得ないものを持っていると考える。尚、先に業・輪廻は独断と言った彼の学者は、説明して、世俗諦の側には「不昧因果」を、勝義諦の側には「不落因果」を当てはめる事に意味を認めている。併し「不落因果」と談じ得る資格有る者は、世上、殆んど稀れであって、むしろ、「不昧因果」の者が少なく、因果に暗くないよう、教える必要が大いにあると私は考える。

第四項　転生の理を考う

上に、業力と転生に関して述べた事は、転生の理論と言ってもよいが、今特にここには、主体（主体者・主宰者）無くして、如何にして前身後身の転生が有り得るかの理を初に究明し、更に進んで、往生の思想が、転生と、

如何なる関係にあるかを考え、更に転生に関する諸他の問題にも言及しようと思う。

既述の如く、転生に於て体を為すものは、前生の身（故身）と後生の身（新身）とである。此等は転生に於ける不可欠のものであるが、此等両者の関係は如何ようであるか。一般的原理から言えば、経に（中阿含経四〇、大正一・六八〇a〔黄蘆経〕）、「此死生彼。彼死生此」と転生の様態を出すが、其れは全く経に、「此有故彼有。此生故彼生」とか、「此有故彼有。此起故彼起」と説くものと同一の理で、縁起の理は転生を成立せしめるものと言えるのである。更に又此れに就ては『雑阿含経』（三四、大正二・二四四a以下）の次の文を注意する要がある。そこでは仏陀（覚者）には「余」が無いが、衆生は「余」があると言う事を、火の譬喩を以て巧みに説明している。文に言う。

仏告二婆蹉一。此説レ有レ余。不レ説レ無レ余。婆蹉白レ仏。瞿曇。云何説レ有レ余不レ説レ無レ余。仏告二婆蹉一。譬如二火有レ余得レ然非レ無レ余。……婆蹉白レ仏。瞿曇。空中飛火。云何名レ有レ余。仏告二婆蹉一。空中飛火依レ風故住。依レ風故然。以レ依レ風故。故説レ有レ余。婆蹉白レ仏。衆生於レ此命終。乗二意生身一往生二余処一。云何有レ余。仏告二婆蹉一。衆生於二此処一命終。乗二意生身一生二於余処一。当二於爾時一。因レ愛故取。因レ愛而住故説レ有レ余。婆蹉白レ仏。衆生以二愛楽一有レ余染著有レ余。唯有二世尊一得三彼無レ余成二等正覚一。沙門瞿曇。世間多縁請辞還去。

と。此文は、衆生には「余」が有るに反し、仏に「余」の無いこと、転生するには、其因として、愛楽・染著が考えられること、又此世（此処）より彼世（他処、余処）に往生する事は、「意生身に乗じて余処に生ず」との表現に依て示すのである。此際、余が無いとは、巳 anupādā 又は、巳 anupādisesa（梵 anupadhi 又は梵 anupadhiśeṣa）、又余が有るとは巳 sopādā 又は巳 sopādisesa（梵 sopadhi 又は梵 sopadhiśeṣa）と言うのが原語であろう。ここで解脱者（覚者）の場合、「無余」の模様は如何ようであるか。此れは凡情より見る生・不生を超越した覚証である事を『雑阿含経』（三四、大正二・二四五c以下）に説くが、そこでは明了に、迷者と覚者との相違が説かれる。

此苦集聖諦。仏告二婆蹉種出家一。如来所見已畢。婆蹉種出家。然如来見。謂見二此苦聖諦一。此苦滅道跡聖諦一。作二如レ是知如レ是見一已。於二一切見。一切受。一切生。一切我我所見。我慢繋著一。使三断滅寂静清涼真実一。如レ是等解脱。比丘。生者不レ然。不生亦不レ然。婆蹉白レ仏。瞿曇。何故説言。生者不レ然。仏告二婆蹉一。我今問レ汝。随レ意答レ我。婆蹉猶如レ有レ人於二汝前一然レ火。汝見二火然一不。即於二汝前一火滅。汝見二火滅一不。婆蹉白レ仏。如レ是瞿曇。仏告二婆蹉一。若有人問レ汝。向者火然。今在二何処一。為二東方去一耶。西方南方北方去耶。如レ是問者。汝云何説。婆蹉白レ仏。瞿曇。若有下来作二如レ是問一者上。我当レ作二如レ是答一。若有二於我前然一レ火。薪草因縁故然。若不レ増レ薪。火則永滅不二復更起一。東方南方西方北方去者。是則不レ然。仏告二婆蹉一。我亦如レ是説。色已断已知。受想行識已断已知。断二其根本一如レ截二多羅樹頭一。無二復生分一。於二未来世一永不二復起一。若至二東方南西北方一。是則不レ然。甚深広大無量無数永滅。……婆蹉白レ仏。瞿曇。譬如二近城邑聚落一。有二好浄地一生三堅固林一。有二一大堅固樹一。其生已来経二数千歳一。日夜既久。枝葉零落皮膚枯朽。唯幹独立。

と。燃える草火は、燃える因縁が有って燃えるが、火の消える事が望まれる（これは譬喩）。今も、迷界の生は因縁が有って続くが、其滅が望まれる。其火が燃えた後、消えた時には、東方乃至北方に去ったか何うかを問う必要が有ろうか。問うたとて、何になろう。此譬喩の所に、如来死後有なりや無なりや等の問題に対する仏陀の無記説（雑阿含経三四、大正二・二四五c、長阿含経一一、大正一・七五c、同上・一一一a）が想起される。凡夫の情（迷妄の心）に於ては、此種の論議を当然の事とするであろうが、迷者の如き生は既に尽きている場合、何うして其有無を沙汰する要があろう。此経文は、斯うした意味の事を示唆している。此事を考えるならば、転生は、生仏に関係なく存するとする或る学者の説は此経意に反する事明らかである。迷悟の大問題をかかえている我々が、転生を唯単に論議すると言う事は、仏意にそわないと言う事が、右の経文に依って知られる。

阿含部の経に於ては、未だ転生に於ける前身と後身との関係が論ぜられていないが、『那先比丘経』（上、大正三二・六九八ａ以下）には、阿毘達磨の論理的研究の影響が有ったものか、此問題に関し、次の如く明確に論じている。

王復問二那先一言。人心趣二善悪道一。続三持身故神二行生乎。更貿他神行生耶。那先言。亦非二故身神一亦不レ離二故身神一。……那先言。我故小時従二小児一至レ大続二故身一耳。大与二小時一合為二一身一。是命所レ養。那先問レ王。如人然二灯火一。至三天暁時二不。王言。人然三灯火油二至三暁時一。那先言。灯中炷一夜時続故炷火光不。至二夜半一至三明時一故火光不。王言。非二故火光一。那先言然三灯火一従二一夜一至二半夜一。復更然二灯火一耶。向晨時復更然二灯火一耶。王言不。中夜更然レ火続二故一炷火一至レ明。那先言。人精神展転相続如レ是。一者去二者来。従二精神一至二老死一。後精神趣レ所レ生。展転相続是非二故精神一。亦不レ離二故精神一。人死以後精神乃有レ所二趣向一生。那先言。譬如下乳湩作レ酪。取二上肥一作二醍醐一。与二酪酥上肥一還復名作中乳湩上。其人寧可レ用不。王言。其人語不レ可レ用。那先言。人神如二乳湩一。従二乳湩一成レ酪。従レ酪成レ肥。従レ肥成二醍醐一。人如レ是従二精沫一至レ生至二中年一。従二中年一至レ老至レ死。死後精神更受身生。……譬若両炷更相然。

と。此引用文に於ては、前身と後身と、両者が全く同じと言えないが、然も相離れたものでないと説く。又精神を取上げても、前後は全く同じとは言えないが、然も両者は離し得ないと説く。前後の二者は、展転相続する事を、燃火の譬喩、乳味の変化の譬喩を用いて説いているが、此譬喩は誠に巧みである。更に又『倶舎論』（九、大正二九・四七ｂ以下）には、転生の前後身に関し、次の如く説く。此中に出る灯焔の譬喩は、上に引用した経文と似たものがあり、注意を要する。文に言う。

此中外道執レ我者言。若許三有情転二趣余世一。即我所執有我義成。今為レ遮レ彼。頌曰

無我唯諸蘊　煩悩業所為　由二中有相続一　入レ胎如二灯焔一　如レ引次第増　相続由二惑業一　更趣二於余世一　故

有輪無レ初

と。更に続いて此頌の意を解釈している（私に番号を附す）。

①論曰。汝等所執我為二何相一。②能捨二此蘊一。能続二余蘊一。内用士夫。

と。此れは、①有部が徴問し、②外道が解釈したものである。此処に於て世親は士夫（我）を破斥し、続いて引証し、所謂る縁起の理を掲げている。文に言う。

此定非三有如二色眼等一不レ可レ得故。世尊亦言。有レ業有二異熟一作者不レ可レ得。謂能捨二此蘊一及能続二余蘊一。唯除二法仮一。法仮謂レ何。依二此有一彼有。此生故彼生。

広説二縁起一。

と。此法仮（dharmasaṃketa）とは、因果の連鎖が常住であり、不断である事を言う。転生は前滅・後生で、常住でないが、因果の理は、其れとは異る事を示すのである。文に言う。

①若爾何等我非二所遮一。②唯有二諸蘊一。謂唯於レ蘊仮立二我名一非レ所二遮遣一。③若爾応レ許下諸蘊即能従二此世間一転至中余世上。④蘊刹那滅於二輪転一無レ能。数習煩悩業所為故。令二中有蘊相続入一レ胎。譬如下灯焔雖二刹那滅一。而能相続転中至余方上。諸蘊亦然。名レ転無レ失。故雖二無我一。而由二惑業一。諸蘊相続入レ胎義成。

と。此文の中、①③は仮りに外道として問いを起すもの、②④は其れに対する世親の解答である。右の引文に依り、転生は、主体者主宰者としての我とか蘊とかが存しないで、成立する事を示そうとしている。前滅し後生するが続いて行く。喩えば灯焔は、前と後と、同一とは言えないが、続いていると言うのと同じで、有為の刹那生滅のものに於て、常住の主体者は立てられない事を明らかにしたものである。『倶舎論』（三〇、大正二九・一五六c）には別処に、次の如く説いて、右の文と同じ趣旨を明かしている。初に犢子部の説を挙げ、後に之を破するのであ

る。文に言う（番号は私に附す）。

①若定無レ有二補特伽羅一。為レ説二阿誰流二転生死一。不レ応二生死自流転一故。然薄伽梵於二契経中一。説二諸有情無明所レ覆貪愛所レ繋馳二流生死一故応三定有二補特伽羅一。②此復如何流二転生死一。③由下捨二前蘊一取中後蘊上故。④如レ是宗義前已徴遣。如下燎レ原火雖二刹那滅一而由二相続一説中有二流転一。如レ是蘊聚仮説二有情一。愛取為レ縁流二転生死一。

と。此①③は犢子部の主張、②④は世親の語である。此燎原の譬喩は、既に前に火が東南西北の何れへ去ったかと言う経文を引いたのと比較する時、次の事が考えられる。火が無ければ、東南西北に去ると言う事を論議する事は無意味である。火が有れば刹那に滅すとは言っても、風の力に依り、南にも拡がり、西にも拡がるものと凡眼には映るのである。恰も其の如く、転生も凡情には往いて生れる事と考えられる。其れは前滅と後生の蘊聚なるものに於て、因果の相続を考える故、因果の上に相続を見て、此の往生の念が湧くものに他ならない。此の意味において、転生の語の代りに、往生（動詞形は巴 upapajjati 中部経典二、南伝一〇・三二六）と言うも差支ないであろう。

往生と言う事に就て、識を往生の主体者主宰者と見るのは仏意に反するが、此れは既に上に紹介した如く、『中阿含経』（五、大正一・七六六c）の「嗏帝経」に出ている。仏教で説く往生は、識と言う主体が有って往生するのでなく、無我にして往生を説くので、此点は転生と同じに取扱われるものである。之を漢訳の阿含部の経中に拾えば、『中阿含経』（三三、大正一・六三八a）の「善生経」に「色究竟天の中に往いて、彼の中に生ず」とあり、『雑阿含経』（一五、大正二・一〇六c）には、「身見、戒取、疑、此の三結尽くるを須陀洹と名く。悪趣法に堕せず。必らず定んで正覚す。七有天人に趣き、往生して苦辺を作す」とある。又他処（雑阿含経四五、大正二・三二八c）に、「三十三天上、炎魔、兜率陀、化楽、他自在に、発願して往生することを得」とも、或は「若し四王三十三天乃至他化自在天に生れんことを求めんと欲せば、悉く往生することを得。所以は何ん。法行正行なるを以ての故に」

（雑阿含経三五、大正二・二七三ａ）と説く。特に注意すべきは、智者（若くは智に依て）、勝れた世界に往生する事を示す経が存することである。即ち『雑阿含経』（四、大正二・二三ａ〔八九経〕）には、「慧者、是の如く施し、信心して応に解脱すべし。無罪楽世間に智者は彼に往生す」と説き、別処（同上、九〇経）に「慧者は是の如く施し、浄信心解脱し、無罪世界に於て、智者は彼に往生す」とあり、又（雑阿含経四六、大正二・三三四ｂ）「慈者、是くの如く施し、浄信心解脱す。無罪安楽に施し、智に乗じて彼に往生す」とも言う。此の他にも善趣に往生すると言う意味の典拠が多いが省略する。然るに、往生は善趣に限らず、悪趣にも使用する事があって、『雑阿含経』には、「尼揵の所説の如し。人有り、殺人する者は、一切、泥犁に堕す。多習行者は、将に彼に往生す。乃至、妄語も亦復た是の如し」と説く。併し悪趣の場合は、堕すると言うのが普通で、往生と言うのは、例外的のものと言えよう。しかも注意すべきは、此の往生と言う事が、究竟の涅槃（解脱）に相対して、低価値のものとして示す明文が、『雑阿含経』（五、大正二・三二ｃ以下）に存する事である。経の初には、仏陀は命終する者があれば、死後其人は何処に往生するかを記説するが、其事に対し疑問を懐いた外道出家の仙尼の語が出ている。

世尊。先一日時若沙門若婆羅門。若遮羅迦若出家。集㆓於希有講堂㆒。如㆑是義称。富蘭那迦葉。為㆓大衆主㆒。五百弟子。前後囲遶。其中有㆓極聡慧者㆒。有㆓鈍根者㆒。及㆓其命終㆒悉不㆑記㆓説其所往生処㆒。復有㆓末迦梨瞿舎利子㆒。為㆓大衆主㆒。五百弟子。前後囲遶。其諸弟子。有㆓聡慧者㆒。有㆓鈍根者㆒。及㆓其命終㆒悉不㆑記㆓説所往生処㆒。如㆑是先闍那毘羅胝子。阿耆多翅舎欽婆羅。迦羅拘陀迦旃延。尼揵陀若提子等。各与㆓五百弟子㆒。前後囲遶。亦如㆓前者㆒。沙門瞿曇爾時亦在㆓彼論中㆒言。沙門瞿曇為㆓大衆主㆒。其諸弟子。有㆓命終㆒者。即記説言。某生㆓彼処㆒。某生㆓此処㆒。我先生㆑疑。云何沙門瞿曇。得㆑如㆓此法㆒。

と。此経文は、印度の六師外道の如き大哲学者が、人々の死後の記説を為し得なかったのに、仏陀は何故に其能力

が有るかと言ぅ事に対する不審を示すものである。之に対し仏陀は、凡そ師と言われる者に三種あり、第一は断見を持つ師、第二は常見を懐く師、第三は前者に異なる師であって、此第三師の説は疑ぅべきでないとの意を述べる。其第三師とは如何なる人を言ぅか。文に言ぅ。「彼の第三師の、現在世に真実是れ我なりと見ず。命終の後も亦我を見ざるは、是れ如来応等正覚の説なり。現法に愛断じ、欲を離れて滅尽し、涅槃す」と。そして、後に、真に無我（慢の断ずる者）に達した者は、往生せず、現法に涅槃するとの意を示しており、無我に至らない者（慢有る者）は、往生が免れられないと説く。文に言ぅ。

仏告㆓仙尼㆒。我諸弟子。聞㆓我所説㆒不㆓悉解㆑義。而起㆑慢無間等。非無間等故。慢則不㆑断。慢不㆑断故。捨㆓此陰㆒已。与㆑陰相続生。是故仙尼。我則記説。是諸弟子。身壊命終。生㆓彼彼処㆒。所以者何。以㆔彼有㆓余慢㆒故。仙尼。我諸弟子。於㆓我所説㆒。能解㆑義者。彼於㆓諸慢㆒。得㆓無間等㆒。得㆓無間等㆒故諸慢則断。諸慢断故身壊命終更不㆓相属㆒。仙尼。如㆑是弟子我不㆑説彼捨㆓此陰㆒已生㆓彼彼処㆒。所以者何。無㆔因縁可㆓記説㆒故。欲㆑令㆓我記説㆒者。当㆓記説㆒。彼断㆓諸愛欲㆒。永離㆓有結㆒。正意解脱。究㆓竟苦辺㆒。我従㆑昔来及今現在常説。慢過慢集慢生慢起。若於㆑慢無間等。観㆓衆苦㆒不㆑生。

と。阿含部の経中に、「記別」「記莂」「記」「第一果記」等の事が屢〻出るが、何れの場合も、往生処の善趣である事や、四果人中の者である事や、良い意味に使用されるのに、上に引用の経には、善い場合にも悪い場合にも使用されている。そこで仏典中、記説と言ぅものは、如何に取扱ぅべきか、善良の信者の場合に記説されるに決定しているか否かにつき検討するに、『長阿含経』（四、大正一・二六b）の「遊行経」には、「爾の時、世尊は千二百の弟子の所得の果を記莂す」等と言ぅのに、他処（長阿含経五、大正一・三四b以下）には記別されていない。そこで阿難は不審を懐き、仏陀に向い次の如く質問した。

我向於二静室一黙自思念甚奇甚特。仏授二人記一多レ所二饒益一。十六大国有二命終者一。仏悉記レ之。唯摩竭国人王所二親任一。有二命終者一独不レ蒙レ記。唯願世尊。当三為記レ之。

と。此文で見ると、人々は記別を喜び、仏陀も屢々記別されたのに、篤信の王として有名な摩竭（陀）国の瓶沙王にも記別されて良い筈であるのに記別されない事を不審に思い、仏陀に対し阿難は記別を要請した。常識からすれば、以上の叙述に続いて直ちに仏陀が記別を為したとか、何か理由が有って記別を為さなかったとか言われる所であるが、そうなっていないで、闍尼沙神が現われ、其前生を語って、「我れ本は人王なり。如来法中に於て優婆塞となり、一心に仏を念じて、而して命終を取る。故に生じて毘沙門天の太子と為るを得。是れより（自従）、このかた（来）、諸法を照明して、須陀洹を得て、悪道に堕せず、七生中に於て常に闍尼沙と名く」等と言うのを掲げ、次いで闍尼沙神の言葉として、忉利諸天に対し、大梵天王の化身として虚空に現われ、如来の弟子及び摩竭陀国の優婆塞の記別を説く。其文に言う。「我今、更に説くべし。汝等、善く聡け。如来の弟子、摩竭の優婆塞は、命終して、阿那含を得るあり。斯陀含を得るあり。須陀洹を得るあり。他化自在天に生ずる者あり。化自在兜率天、焔天、忉利天、四天王に生ずる者あり。刹利、婆羅門、居士、大家に生じ、五欲の自然なる者あり」と。又経の終りの方に、「如来は至真、自ら己が力を以て、三径路を開き、自ら正覚を致す」と述べているが、此経の主意とする所は、欲界にとどまらないで、三界の出離を目指すべき所に存する。故に仏陀が記別を与えず、他の者が記別したと言う此経文に意味が有り、記別を得ても、覚者と成らないならば、究竟の者でない事が反顕されているのである。仏陀が三径路を啓開されたと言うが、其れは次の如くである。（取意）（次の図をみよ）

此等の三種は何れも、「不善法を離れ、歓喜の楽を得、又楽中に於て、復た大喜を生ずる」と為し、之を梵童子が忉利天上で説き、毘沙門天も之を説き、闍尼沙神も仏前に於て此正法を説き、仏陀は阿難に此正法を説き、阿難

（第一径路）	（第二径路）	（第三径路）
貪欲に親近し不善行を習う者、後に善知識に近ずき法言を聞き、法法成就し、	瞋恚なく、身口意の悪業を捨てぬ者、……	愚冥無智にして善悪を識らず、如実に苦集尽道を知り得ぬ者、……
離欲し、不善行を捨て、歓喜の心を得て、恬然として快楽す。	身悪行、口意悪行を離れ、……	善不善を識り、能く如実に苦集尽道を知り、不善行を捨てて、……

は比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷の為に、復た此正法を説く、と言って経を結ぶ。此経を前の『雑阿含経』（五、大正二・三一c以下）と対照して見る時、前程に天上等の彼彼の勝処に生れる事と、身壊命終して往生しないで更に後有を受けない事と、此両者の間に廃立厳然たるものは存しないようであるが、経末に於て其意が見える程度である。

ここに我々は、仏陀の如き後有を受けない生死已尽の覚者と、五趣の生を得する者との両者の他に、仏道実践の賢聖（前の二者の中間の者）の有る事を知るのである。斯うした人々は、生死已尽ではないから転生の身とも言えるが、迷界に繋属して出離に遠い凡夫とは異る。彼等は生死に流転して生死に住しない者で、『増壱阿含経』（三九、大正二・七六四c）には、そう言う部類の人々は、趣須陀洹・得須陀洹・趣斯陀含・得斯陀含・趣阿那含・得阿那含・趣阿羅漢・得阿羅漢の八種人であると説いている。ウパニシャドの中に、①一度び彼岸に生れて再び此世に還らないと言う説と、②果報を受けて更に現世に帰ると言う説と、③此世のみにて生を繰返すと言う三説が一括して説かれる（金倉円照稿、輪廻思想の淵源、思想、一五五・八頁）が、上記の八種人は、此れと相似たものを持っている。

又『中阿含経』（一、大正一・四二四a）に依るに、七水人と言う事を説くが、其の中、後の四人は、上記の四果に当るようである。七水人とは、

①人有りて常に臥す。

②人有り出で已りて復た没す。

③人有り出で已りて而も住す。

④人有り出で已りて住し、住し已りて観る。

⑤人有り出で已りて住し、住し已りて観、観已りて渡る。

⑥人有り出で已りて住し、住し已りて観、観已りて渡り、渡り已りて彼岸に至る。

⑦（同じく）……彼岸に至り已りて、岸に住する梵志。

である。之と同じものが『人施設論』（Puggala-paññatti. p. 71. 人施設論、南伝四七・四六七）にも出ている。又、『舎利弗阿毘曇論』（八、大正二八・五八四c）の「人品」には、七十五種の人品差別を為しているが、其中に五此竟人・五彼竟人と言うのがある。五此竟人は、此世に於て得果究竟する者で、七生・家家・斯陀含・一種・昔現身得阿羅漢を言う。又五彼竟人は、彼世に於て得果究竟する者で、中般涅槃・生般涅槃・有行般涅槃・無行般涅槃・上流を言う。此等十人を『人施設論』（Puggala-paññatti. p. 74. 人施設論、南伝四七・四七二以下）では一括して掲げ、然も内容の説明には、次の如き二種として区別している。

①五の此の世を終りとするもの。

②五の此の世を捨て已りて終りとせるもの。

凡そ五種不還の名称は、阿含経の中、数種の経（長阿含経八、衆集経、大正一・五一c、雑阿含経二七、大正二・一九六c、

其他）に於て現われる。又不還なる名称も諸経に出るが、名称を出さずに実質上は不還を指すものも経に出る。此れは釈迦仏の如く此世で得果究竟せず、然も証果の上位である阿羅漢に次ぎ、第二位の者として、彼世得果と言ぅ点に特色が有る。往生思想は茲に一典型を見出すのである。不還は転生と似ていて、然も質を異にする点は、彼世に於て断惑し、得果究竟すると言ぅ事、最上の覚位に次ぎ、不退転であると言ぅ事、彼世が此世に比して、因果業報論から見ても、勝処であると言ぅ事等、列挙し得られるであろう。『中阿含経』（一八、大正一・五四五c）には、「復た次に比丘聞く。某尊者は、某処に於て命終す。彼は仏の為に記せらる。五下分結已に尽き、彼間に生じて般涅槃し、不退法を得て、此世に還らざらん」と説いている。同様の文が『中阿含経』（二〇、支離弥梨経、大正一・五五七b、同二六、願経、大正一・五九六a、同四一、梵摩経、大正一・六九〇a）の他処に出ているが、何れも彼世で「不退法」を得すると言ぅ事を注意すべきである。又『中阿含経』（四五、受法経、大正一・七一二b、同六〇、八城経、大正一・八〇二b）に、殆んど前と同文で、唯異なるのは、「彼に化生して般涅槃す」と言ぅものがある。五下分結の断尽と言ぅ事が不還果には決定しているわけではなく、『増壱阿含経』（三五、大正二・七四四a、同二〇、大正二・六五三b）には、三結使（三結網）を断ずとも言ぅている。不還も無智の凡夫も、此世で入聖得果しえない故、生を換えねばならないのであり、其点では転生と言えるに拘らず、后者は迷界中に没溺しておる者、前者は彼土の入聖得果が必要で、不退転となってゆく者と言ぅ点で、前者は往生と呼ぶのが相応わしいかのようにも考えられる。ここで当然、此土の得果究竟と、彼土の得果究竟との優劣の問題を取り上ぐべきであるが、阿羅漢果と不還果とを比べる時は、此土得果の前者が優り、彼土得果の後者が劣る。併し視点を変えて、自己に於て何れが能力に堪えるかと言ぅ点に於ては又別に問題がある。自力を以て向上を進める聖者が、得果を死後に延ばして良いという事を仏陀は勧め得ない所であると共に、能力無き者が得果を彼世に期するよう、仏陀が法を説く事は、其真実心に根ざす善

巧方便とも言われよう。『増壱阿含経』（四三、大正二・七八三b）には、①精勤の比丘が少欲知足で、②勇猛心が有り、③多聞であって、④能く人の与に法を説き、⑤畏れ無く恐るること無く、⑥戒律具足し、⑦三昧成就し、⑧智慧成就し、⑨解脱成就し、⑩解脱見慧成就する、という所謂る十事を説き、次いで、「当に此十事を論ずべし。然る所以は、一切に潤及して、饒益する所多く、梵行を修して、無為涅槃界に至ることを得ればなり。当に念じて思惟し、心を去離すること勿るべし」と言い、修道による現世の得果が期せられている。若し此世で得果すれば、其処に至楽が恵まれるとする。其れは『雑阿含経』（一七、大正二・一二四b）に説く所で、沙門釈子は外道に相違し、想受滅を至楽と為し、仏陀所説の受楽には、①離欲楽、②遠離楽、③寂滅楽、④菩提楽の四種があるとされ、現世の得果の優勝性が説かれるのである。又『大集法門経』（上、大正一・二二八a）には、三苦を輪廻苦・苦苦・壊苦とし、『阿羅漢具徳経』（大正二・八三三b）には、「世を厭ひ出家を楽ひ、深く輪廻苦を厭ふ」と説き、『仏母般泥洹経』（大正二・八六九c）には、「生死憂悲苦」と言うが、此様な生死輪廻の苦は、仏陀の教の如く修行すれば此世で断ぜられる。そこで此世の得果は勝れていないとは言えない。それは開悟者にのみ開かれてある境地で、『雑阿含経』（一〇、大正二・六九c）にも其事を示唆して「諸比丘、当に善く思惟して、心を観察すべし。所以は何ん。長夜に心は貪欲をして染せ使め、瞋恚・愚癡をして染せ使むるが故なり。比丘、心悩むが故に、衆生悩む。心浄きが故に衆生浄し」と言う。此世の得果を求めず。果を彼世に期する心情が湧くとすれば、現実を重んずる仏陀より見るに、其人の心は儜弱怯劣であって、賞讃に価しない。併し「心浄きが故に、衆生浄し」の理を推せば、得果と言う点に於て、彼世も亦此世に劣る筈はない。唯だ求道者の心得は、急ぎ出離を求むべきであると言う点より批判して、彼世の得果を願う者を貶するのである。彼世（彼岸、彼間）と言われるのは、迷者にあっては、必ず五趣（三界）の他ではあり得ない。然るに不還の場合の彼岸の処は如何ようであるか。五種不還の中、中般は

中有の位で般涅槃すると言うから、五趣の中に入らないが、五趣の何れかの趣へ赴く中有の身と言うべきである。有行般と無行般とは、長時修行して般涅槃するものと、加行無く自ら悪を脱して般涅槃する者とであるから、五趣中の処は直ちに見られない。併し生般と上流般とは、何れも勝れた天の処であるとされる。即ち生般は色界に生じ已って久しからずして般涅槃する者、上流般は色界の下天より上阿迦膩吒天に進みゆき般涅槃する者とされる。要するに不還は、此人間（南閻浮提）の処よりも障礙の少い勝処と見てよい。此点で、此世を穢土と呼ぶに対しては、浄土と言って差支ない。そうした彼世の浄土へ往生し得る者は、此世に於て生存中に一法の永断がなくてはならない。又『婆沙論』（一九、大正二七・九八c）等、有部の論書に於ては、国土は三界の他に求めず、そこで無漏法は異熟果が無いと説く文に於ても、其中に、「若し三界の外に在りとせば、亦理に応ぜざるなり。三界の外に別処無きを以ての故に」と説く。即ち浄土も、三界中の浄土と見るもので、其れ以外の、質の違った国土は認めない。そして無漏法なるものは、そうした有をなくした涅槃と見ているようである。須弥中心の考え方の中では、所謂る浄土教の浄土は、異った形態のものと言えよう。しかし『真仏土巻』に、真土は無量光明土（諸仏土）となし、此の娑婆（釈迦如来所化の土）まで含めていることは、浄土思想上、注意を要する。大乗の無住処涅槃、浄土教の還相廻向の活躍の場は注意されてよい。ところで『法蘊足論』（九、大正二六・四九四c以下）には、一法の永断に依る不還果に就て、次の如く説く。

一時薄伽梵。在㆓室羅筏住逝多林給孤独園㆒。爾時世尊。告㆓苾芻衆㆒。汝等若能永㆓断一法㆒。我保㆓汝等定得㆓不還㆒。如㆑是瞋癡忿恨覆悩嫉慳誑諂無慚無愧慢過慢慢過慢……愁歎苦憂擾悩。於㆓此一法㆒。若永断者。我能保㆓彼定得㆓不還㆒。爾時世尊。為㆑摂㆓前義㆒。而説㆑頌曰

貪所繫有情　数往㆓諸悪趣㆒　智者能正断　不㆑還㆓此世間㆒　如㆑是瞋癡乃至擾悩。一一別頌。如㆑貪応㆑知。

と。此種の経が阿含部の経典中に現存しない為に、此れは有部にのみ伝えている特殊の経であろうと言う学者もある（国訳一切経、毘曇部三・二三三頁、脚註四〇参照）。併し『法蘊足論』に、七十八煩悩をまとめて説くものは見当らなくても、一法を修行すれば、大果報が有ると説く経が現存している事より類推すれば、或は然う言う趣意の経が、もと有ったであろうし、又然う言う経を集成して一経とした『法蘊足論』（九、大正二六・四九八b）に見られる契経の存したことが考えられる。其論に七十八煩悩一一を挙げて解説し、其後に、「貪、瞋、癡より、乃至擾悩までを、皆雑事と名く。此雑事に於て、若し一を永断すれば、定んで不還を得。一を断ずるの時、余も随って断ず容きを以ての故に、仏は定んで不還を得と保す」と言う。此れは一法を断ずる所、将来、他にも及ぶと言う、所謂る容有の義より述べたものである。何となれば若し一法を断じ、他の惑法も速疾に断尽し得れば、彼世の得果を待つ要は無いと考えられるからである。『増壱阿含経』（二、大正二・五五四a以下）には、念仏等の一法を修するならば、大果報を得、やがて沙門果を得るが、「自ら涅槃を致す」となしている。更に続いて念仏（ここは観仏の方法）について詳説するが、ここには省略する。此念仏の一法の他、念法・念僧・念戒・念施・念天・念休息・念安般・念身・念死の十念の中の一法を修行すれば、やがて「自ら涅槃を致さん」と説く。斯う言う経を通して、易行と言う事を知るが、併し此易行は、「修行一法」の発端であって、「諸善普く至り」、「自ら涅槃を致」すまでには「沙門果」の過程を経べきことが見られるのである。そこで之を直ちに此土で得果するものに対すれば、漸得と言い得るであろう。そして此経文では、たとい漸得にしても、此土の得果を漸得するのか、彼土の其れかに就て明了でないが、先の『法蘊足論』を併せ考えるならば、彼世の得果と言う事も遮し得ない。

之を要するに、四沙門果の中の不還果の思想には、所謂る浄土教の往生思想と連関する理を持ち、転生ならざる転生、生死に流転しながら生死に住しないとする要素が含まれるようである。斯くて仏陀と凡夫との中間に、此の

不還果が存する事となり、更に細かに賢聖の上下の別が示されて四向四果となり、次第に種々の形態の修行階位の説を生ずるに至ったのが仏教である。此階位に関しては人間の研究を要するが、ここには省略する（拙著・仏教概論九九六頁以下参照）。

尚転生が迷界中に於て考えられる場合、そこには衆同分の得捨と言う事が有部に於て立てられるが、之につき『婆沙論』（二七、大正二七・一三八a以下）には次の如く説く。

問若死レ此生レ彼時定捨二衆同分一得二衆同分一耶。答応レ作二四句一。有二死レ此生レ彼而不レ捨二衆同分一不レ得二衆同分一。如下地獄死還生二地獄一。乃至天死還生レ天等上。有下捨二衆同分一得二衆同分一。而非中死レ此生上レ彼。謂入二正性離生等位一。有二死レ此生レ彼亦捨二衆同分一亦得二衆同分一。謂地獄等死生二異趣等一。有二不レ死レ此生レ彼亦不レ捨二衆同分一不レ得二衆同分一。謂除二前相一。

と。右の文の直前に衆同分を定義して、「有情同分は、猶ほ命根の如く、体是れ一物なるも、遍く一切の身分の与ために、依と為るをいふ。是れ不相応行蘊の所摂にして、唯無覆無記性なり。唯有漏にして、三界に通ず」と言う。即ち有情をして、同等類似の果報を得しめる因を言う。又之を同分とも称する。此れに二種が立てられ人天畜生等を同じく有情ならしめる無差別同分と、三界五趣男女を各類似せしめる有差別同分とが分別されている。

上述した転生の事は、仏教に於ては、業との関係に於て其理が知られるから、これは本書の他処を広く見て理解して貫わねばならない。

第五項　転生一般の説明

凡そ迷界は、其れを果と見れば其れの因縁が有ると考えられる。『倶舎論』には迷界の果・因・縁を世間・業・

随眠の三品として説く。此等は転生論と呼んでよく、即ち迷界に転生する因と縁と其果を説く部分に他ならない。斯うした転生の根本理論は縁起説に存する。然るに、もと仏陀の縁起説は必ずしも十二支縁起に限るものでなく、十支其他のものもあり、原理としては「此れ有れば彼れ有り」等と言う事が説かれた。然も部派仏教時代になれば、因果説が発達し、縁起を因果で以て置き換える傾向となった。かの『婆沙論』や『倶舎論』等に、十二支の三世の因果が説かれるのは、其事を示すものである。併し初期の有部論書が既に斯うした固定をなしていたとは考えられない。其事は例えば『集異門足論』（七、大正二六・三九七b）に、縁起の様式の異なったものを掲げて、六法があるとする事に依っても明らかであろう。六法とは、第一には業を造り、其為に第二には法を造り、第三には自体を感得し、第四には世間を生じ、第五には触を生じ、第六には受を受すると言う。此様に六法の継続を説くが、此れは業に依る諸法の生起を示すものとして、一種の業（行を造る）に依る縁起説と認められよう。此六法の説は、中期論書以後に於ける業感縁起説程には整理されていないが、少くも其先駆の一と見ても差支なかろう。其処では縁起と業説とが離れず、不二のものとして眺められているようである。『婆沙論』（二三、大正二七・一一七c以下）に依るに、縁起の義に関する諸説を挙げるが、①縁を待って起ると言う義、即ち因縁等とする説がある。又②縁有りて起る可き義、即ち住相の縁より起る可き有り、性相無きに非ず、起るべからざるに非ずとの説もあり、③別別に縁起するの義、即ち別別の物が別別の縁より和合して起るとなす説がある。更に④縁より起るとする説も有るとする。然るに『倶舎論』（九、大正二九・五〇b）には語義分解して、

> 縁起是何句義。鉢刺底是至義。医底界是行義。由二先助力一界義転変。故行由ㇾ至転変成ㇾ縁。参是和合義。嗢是上升義。鉢地界是有義。有藉二合升一転変成ㇾ起。由三此有法至二於縁一已和合升起。是縁起義。

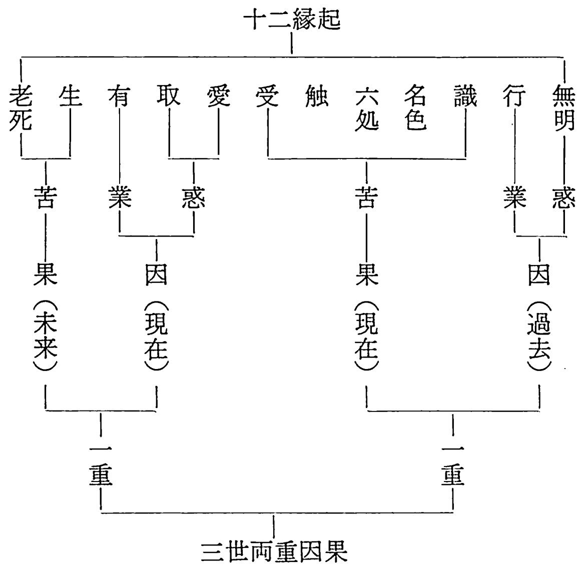
と説く。之に対する問答も有るが（今は省略する）、其れは字義上の事であり、結帰する所は、「此縁起の義は、即

ち是れ説く所の、此れ有るに依るが故に彼れ有り、此れ生ずるが故に彼れ生ずと云ふことなり。故に応に彼れを引いて縁起の義を釈すべし」と言う事になる。此れは縁起というものを其理に於て広く理解したもので、此れは世親の用いる所と言える。名義としては然うあるべきものと考えられる。そこで次の如き一説（経部の上座の説）は十二縁起の当分の解釈としては可と言えても、究竟としては世親は賛同しなかったようである。其文（九、大正二九・五〇c）に言う。

鉢刺底是種種義。医底界是不住義。不住由二種種助一故変成レ縁。参是聚集義。嗢是上升義。鉢地界是行義。由二嗢為㆑先行変成レ起。此説下種種和合已令二諸行法聚集昇起一。是縁起義上。

と。世親の批評に依れば、斯うした解釈では、眼と色とが各々縁となって眼識を起す等の場合に於ては、種々の聚集と言う事が成立しない故、其解釈では狭義に失するとの意を示している様である。然うすれば、広義の縁起を認めた上で、狭義の十二縁起は如何に眺めるか。此れが三世両重（縁起）因果説である。『倶舎論』（同上）の意を示せば次の如くである。（次頁）

此れを分位縁起と言うが、『婆沙論』（二三、大正二七・一一八c）には時分縁起とも呼ぶ。分位縁起の解釈に基ずき、以下各支の略釈をなすことにする。まず、①無明とは『婆沙論』には「過去の煩悩の位」と言う。此れは四諦の理を了しないこと、即ち癡煩悩のことで、即ち『倶舎論』には六位心所を立てる中、大煩悩地法の中の一として解釈している。②行とは、『婆沙論』には「過去の業位」と言う。此れは造作の義と見てよい。③識とは『婆沙論』には「続生心及び彼の助伴」と言う。此れは心王のことで、母胎に有情が初めて宿った其の第一刹那として『倶舎論』には解釈する。④名色とは『婆沙論』には「結生し已り、未だ眼等四種の色根を起さず、六処未だ満たざる中間の五位なり。謂はく、羯刺藍、頞部曇、閉尸、鍵南、鉢羅奢佉、是れを色位と名づく」と言う。此れは『倶舎論』



の意に依るに、色は色蘊、名は受想行識の四蘊で、名色とは要するに五蘊を指すのである。そして受等の四は、色の如く形が無く、名のみ有るから、之を名と呼ぶ。⑤六処とは『婆沙論』に、「已に四色根を起し、六処已に満ち、即ち鉢羅奢佉の位なり。眼等の諸根は、未だ触の与めに所依止と作ること能はず。是れ六処位なり」とある。此れは眼耳鼻舌身意の六根の具する位に名ける。⑥触とは、『婆沙論』に、「眼等の根、能く触の与めに所依止と作り、而して未だ苦楽の差別を知るべからず。亦未だ諸〻の損害の縁を避くる能はず。火に触れ毒を食し糞を食するに触る。貪婬具愛は猶ほ未だ現行せず。是れ触位なり」と言う。此れは心所の中の触で、認識の三要件である根境識の三事が和合した位に生ずるものと『倶舎論』では解釈する。⑦受とは『婆沙論』に依るに「能く苦楽を別ち、亦能く損害の縁を避け、火に触れ刀に触れず、毒を食し糞を食せず。已に貪愛を起すと雖も、未だ婬及び具愛を起さず、是れ受の位なり」と言う。此れは心所であり、領納の義で、苦楽捨の三受等を起す位を言うものと『倶舎論』では解釈する。⑧愛とは『婆沙論』には「已に貪愛、婬愛及び資具愛を起すと雖も、未だ此れが為に四方に追求して労倦を辞せざるにあらず。是れ愛の位なり」と言う。此れは渇愛とも言い、貪愛とか婬愛を言う。所謂る物欲・色欲である。⑨取とは『婆沙論』に

「三愛に由り、四方に追求し、多くの危嶮に渉ると雖も、労倦せず。然も未だ後有の為に善悪業を起さず。是れ取の位なり」と言う。取とは取著の義で、愛が極度に進んだ位と言える。⑩有とは『婆沙論』に、「追求する時、亦後有の為に善悪業を起す。是れ有の位なり」と言う。これは業のことで、果を有するという意であると『婆沙論』には解釈する。⑪生とは『婆沙論』に、「現在の識位の、未来時に在るをば生位と名づく」と言う。此れは生れる事を言う。⑫老死とは、『婆沙論』に、「現在の名色・六処・触・受の位の未来時に在るをば老死位と名く」と言う。此れは未来に於て、老衰して死亡する事を指す。上来十二支の解釈を為したが、要するに縁起は、三世に亘り惑・業・苦（惑・業・事）が縁起する事を示すものである。此惑・業・事の三の関係に就き『倶舎論』（一〇、大正二九・五四b以下）に説いて言う。

此諸縁起略立為レ三。謂煩悩業異熟果事。……如下従二種子一芽葉等生一。従二煩悩一生三煩悩業事一。……如二草根未レ抜苗剪剪還生一。未レ抜二煩悩根一趣滅滅還起。如下従二樹茎一頻生中枝花果上。従二諸煩悩一数起二惑業事一。……如三諸草薬果熟為二後辺一。業果熟已更不レ招二異熟一。如三花於レ果為二生近因一。業為二近因一能生二異熟一。

と。此引文は種子・芽・茎・根・花・果の譬喩を以て、縁起の相状（惑業事）を説明したものである。然るに既に『婆沙論』（二四、大正二七・一二二b以下）には大樹の根・茎・枝・葉・花・果の譬喩を次の如く説いている。

此十二支縁起法。有レ根有レ茎有レ枝有レ葉有レ花有レ果。猶如二大樹一。此中根者謂無明行。茎者謂識名色。枝者謂六処。葉者謂触受。花者謂愛取有。果者謂生老死。此十二支縁起法樹。或有花有果。或無花無果。有花有果者謂異生及学。無花無果者。謂阿羅漢。

と。此れは惑業苦の三が展転して縁と為る事の巧妙な譬喩と言える。此等三の関係に就き、『婆沙論』（二四、大正二七・一二二b）には、先の譬喩の文の前に、次の如く説く。

此十二支縁起法。即煩悩業苦展転為レ縁。謂煩悩生レ業。業生レ苦。苦生レ苦。苦生二煩悩一。煩悩生二煩悩一。煩悩生二業一。業生レ苦。苦生レ苦。煩悩生レ業者。謂無明縁レ行。業生レ苦者。謂行縁レ識。苦生レ苦者。謂識縁二名色一。乃至触縁レ受。苦生二煩悩一者。謂受縁レ愛。煩悩生二煩悩一者。謂愛縁レ取。煩悩生レ業者。謂取縁レ有。業生レ苦者。謂有縁レ生。苦生苦者。謂生縁二老死一。

と。此れは三世両重因果説に於ける、十二支に対する惑業苦の大まかな配当の仕方とは異なり、各支の前後に於ける縁の関係を追求したものと見られる。此縁起の連鎖は無為でないと有部は強調し、又世親（倶舎論九、大正二九・五〇b）も其れに同意するが、たとい縁起無為説には難点が有っても、慧の方面の縁起的展開は無視する事が出来ず、此方面が三慧思想ともなったであろう。此推定を為さしめる文が『婆沙論』（四二、大正二七・二一七b）に次の如く出るが、種・芽・茎・枝・葉・華・果が展転して縁と為る譬喩が其処にあり、上述した縁起の説明と同様のもののあることを看過し得ない。其文に言う。

問此中所説聞思修所成慧其相云何。有作二是説一。若於二三蔵十二分教一。受持転読究竟流布名二聞所成慧一。依レ此発二生思所成慧一。依レ此発二生修所成慧一。此断二煩悩一証二得涅槃一。如下依二金鉱一生レ金依レ金生二金剛一。此能摧二壊山石等物上。評曰。応レ作二是説一。若於二三蔵十二分教一。受持転読究竟流布。是生得慧。依レ此発二生聞所成慧一。依レ此発二生思所成慧一。依レ此発二生修所成慧一。此断煩悩証二得涅槃一。如三依レ種生レ芽。依レ芽生レ茎。依レ茎転生二枝葉花果一。

と。此様に見て来れば、世親が広義の縁起の説を採用している真意には、『婆沙論』の斯うした修行道の方面を内心に持っていた事を示唆する様である。此三慧は、有部教学としては、重要のものとなっていないが、慧の開展向上の原理を示すものとしては見のがせない。『倶舎論』（一、大正二九・一b）には、浄慧（無漏）と随行（有漏）とが阿毘達磨（対法）であると言うが、上述の三慧（聞思修）は、たとい大部分は有漏であっても、少くも修慧は

離染得（無漏）とされるものを含み、決して生得・加行得に限るものと取扱われるべきでない。斯うした修行道は、四諦観を中心とする修道に依て主要なる修行道の場を占められた為に、修道要項としては、高いものとして取扱われなかったものと考えられるのである。

十二縁起を分位縁起として解釈することは、有部に於て根本的立場を為すが、この他に三説がある。先ず刹那縁起は、一刹那の五蘊に十二縁起を具すると言う説である。例えば貪欲の為に殺生を為したとする。其一刹那に心が愚癡である事を無明と呼び、殺そうと思うのは行で、心に境（相手）を分別するのは識であり、識と倶なる余の三蘊（色・想・行）は名色とする。其名色に住する根は六処であり、六処の境に対するのには触があり、触を領するのが受、其一刹那の貪欲が愛、之に相応する無慚・無愧等が取である。其殺生の際に起す身語業が有であり、此等の諸法の生起することが生、其れが変壊して、過去に落謝するのが老死である。此様に説くのを刹那縁起と言う。次に遠続縁起と言うのがあるが、此れは分位縁起を順後業や不定業の面に於て説いたもので、遠く世を隔てて前後相続する為に、斯うした名称を使う。更に又連縛縁起と言う解釈がある。此説では、刹那次第して、十二支が十二刹那に相連って継続すると説くのである。

『婆沙論』に於ては、欲界・色界・無色界の三界を迷界と為し、欲界全部と色界の一部は劫末に火災・水災・風災の三災が起り、其為に世界が破壊されるとし、住劫を過ぎて壊劫に入り、更に空劫に入ると説く。其成劫・住劫・壊劫・空劫は、何れも二十中劫あり、之を終れば再び成劫に這入って二十劫を過ぎるが、之を大劫と呼ぶ。外界（器界）は此様に循環生滅すると説いている。然も此様な器世間は何に依って成立するかに就て、『婆沙論』（一三二、大正二七・六九〇ａ）には、次の如く有情の業増上力に基ずくと言う。

如是説者。諸有情類業増上力。令二世界成一。至二劫末時一。業力尽故。随二於近処一有二災火生一。乃至梵宮皆被二焚燎一。

と。又同論（二一、大正二七・一〇六c）に言う。

問此器世界蘇迷盧山洲渚等物一切有情共業所起。於レ中若有二般涅槃者一。何故此物不二減少一耶。尊者世友作二如レ是説一。若物是彼士用果及近増上果者亦有二減少一。蘇迷盧等但是彼遠増上果故無二減少一。

と。此処に共業と言表さるる業は、反面に不共業と言うものを予想しているに拘わらず、『婆沙論』や『倶舎論』には不共業の名称が出ない。そこで業の分類として、共業・不共業と言うのが考出されたのは、他の部派か、あるいは有部の後代の事に属すると見てよいかも知れぬが、此の分類は、意味としては、有部に於て古く存したとも言えるであろう。若し『婆沙論』（九八、大正二七・五〇八a）に、自業と言うのが、不共業の事であると見るならば、自業・共業という分類が有り得て、其れに相当すると言えよう。文に言う。

此執皆是非因計レ因。謂執二梵王五取蘊果。能造化二作一切世間一。然諸世間有情数者。各従二自業煩悩一而生。非情数者。一切有情業増上力共所二引起一。彼於二劣果一執為二勝因一。既非因計レ因。故戒禁取摂。

と。此論の他処（婆沙論一三四、大正二七・六九二c）に、又共業の事が説かれるが、此れは大千世界の諸界が決して同時に成壊しない事を、彼・此の世界に於ける共業の増減に正比例、浄業の増減に反比例すると為すもので、次の如く説く。

問何故一切世界不二倶壊倶成一。答以二諸有情業不レ等故。謂有情類。於二此処所一共業増長。世界便成。共業若尽。世界便壊。又有情類。於二彼処所一浄業若増。此界便壊。浄業若減。此界便成。

と。此文の共業とは、浄業が個人の業であるのに対し、其の個人の業の量を集計したもののようである。そうすれば、私と他人との共業ではなく（共同業でなく）、業と言う以上は、自業も共業も何れも個人の業を基底とすると言う考え方が根底を為しているようである。山河大地等が業力にたもたれている（共業）とは言っても、純粋に個

人の善悪業所感である五蘊身に比べて、器世間の山河等は異なるのである。五蘊身の方は、異熟果と見られるもの、山河等は然うではない。此様に因果論上で仕分けて教えるのが『倶舎論』(六、大正二九・三五b)で、其文に次の如く説く。

非有情数亦従㆑業生。何非㆓異熟㆒。以㆓共有㆒故。謂余亦能如㆑是受用。夫異熟果必無㆑有㆓余共受用義㆒。非㆕余造業余可㆔因㆑斯受㆓異熟果㆒。其増上果亦業所生。何得㆓共受㆒。共業生故。

と。此場合に、「世の別は業に由りて生ずる」(倶舎論一三、大正二九・六七b)と言う立場よりすれば、有情・非情一切が業感とされ得るが、転生の上に於て重点は異熟因果の方面に存する。そこで狭く限定して、此異熟因果の方面が業であると言う見方で言えば、山河大地は能作因・増上果等の関係として取扱われるのであって、其れ自体が法爾として因果生滅しているのである。山河大地自体に於ける各種変化に至るまでも、個人の業(異熟因)の一根本の他はないとし、其の然らしめる所と説く事は偏見となる。但し宗教的味感よりすれば、一切は業なりとの立場に重点が存するから、斯う言う説き方も亦有り得るのであって、殊更に其れを拒否する要はない。斯うした見方の相違を区別しなければ、山河大地が業果であると言う意味が不明了となるであろう。唯だ、有部教学では、心の外に器世間を認めている点では、唯識とは立場が相違しているのであり、多元的見方を為す有部は、勢い不徹底に見られないでもないが、其宇宙観は因果論を詳細にしているので、合理的なものを持っていると言えるであろう。

『婆沙論』には上述の如く、器界や有情界の事をも、業と関係せしめて説明するが、死後に関すること(転生)として、此論(婆沙論一九二、大正二七・九五九a)に四有を立てる。四有とは生有・本有・死有・中有の四であるが、中有に就ては、其れは死有と中有の中間にあり、住すること少時であるとする。『倶舎論』(八、大正二九・四四b以下)も、中有は存在すると言う説を取っている。その中有の存する論証として、次の三を挙げる。①先ず経(長阿

含経、十法報経上、大正一・二三六b）には、有に七種があり、七種とは五趣の有と業有と中有とであると説く。中有を認めない大衆部等に於ては、此経を誦しないと言うならば、『健達縛経』（健達縛経は、現存、中阿含経五四、嗏帝経、大正一・七六九b等に相当）に、母胎に入る（有情が宿る）には必ず三事が倶に現在前すべきであると説いており、一には母の身が是の時に適達すること、二には父母の交愛和合すること、三には健達縛が正しく現在前することであると言うが、若し中有が無いならば、健達縛と言う事は言い得ない。前の蘊が壊れてしまっている時に現在前するものは、中有の他には有り得ないとする。又此経も大衆部等に於て誦しないならば、『掌馬族経』（掌馬族経は現存、中阿含経三七、阿摂和経大正一・六六六aに相当）に「汝今知るやいなや。此の健達縛の正しく現在前するは、婆羅門とせんか、刹帝利とせんか、是れ吠舎と為んか、東方より来るとせんか、南西北より為んか」とあり、此健達縛と言うのは、中有と考えるほかにはない。又②『五種不還経』（五種不還経は現存、雑阿含経二七、大正二・一九六c以下に相当）に、中般・生般・無行般・有行般・上流の五の不還の有ることを説くが、中有が無ければ、中般とは言えない。更に③経に七の善士趣が有ると説くが、其の前の五の中で、中般に三を分けている。其三は、処と時とが近いか遠いか中間かに依って区別される。此三の区別に就て譬喩を説いている。即ち札火（木片の火花）は時間的に短く、又近くで消え、鉄火の小さい火花は、更に長い時間光って、稍ゝ遠くに至って消えるのに対し、鉄火の大きい火花は、更に一層長時間光って、しかも最も遠くまで飛んで行って消えるが、其れと同様に、善士にも処と時との、遠と中と近との三種の差別が有ると言う。此等は、左の三種である。

(a)欲界を出ないで般涅槃する者。

(b)欲界色界の中間で般涅槃する者。

(c)色界で般涅槃する者。

即ち此等は中般の三区分なのである。以下は、中有があると為し得る明証であると言う。『倶舎論』（八、大正二九・四四b）に依るに、中有がなければならない事を現量的に証明して、「且らく正理に依れば、中有は無に非ず。現に世間を見るに、相続して転ずる法は、要らず処無間にして、刹那に続生するものなり。且らく世間の穀等の相続する如く、有情相続の理も、亦応に然るべし。刹那に続生して、処必ず無間なり」と説く。死有と中有との間に切れ目が有る筈は無いとの見方であって、其れは種子と果実との関係の如く相続して生じてゆくものとされる。又中有の形状に就ては、可生処の本有の如くであると述べる。又中有の色身は微細で、超視的であり、香を食し、中有と本有とは同一の業力に依て感ずると為している。

十二縁起に於て、其各支は五蘊に他ならないが、然も主なるものを出して、無明乃至老死の十二支を編成したのであると有部では言う。経部では、無明を縁とし、行を因とすると言うが、『婆沙論』（二三、大正二七・一一七c）は少しく異る。即ち、

問如ㇾ是縁起自性是何。答五蘊四蘊是此所説縁起自性。謂欲色界五蘊為㆓自性㆒。若無色界四蘊為㆓自性㆒。

と言う。愛・取・有は現在因であり、老死は未来果である。識・名色・六処・触・受は現在の果であり、無明・行は過去因である。此れは現在果より過去因を知り、現在因より未来果を知ることが出来ると為すが、此れは四種縁起中の分位縁起に就て説くものである。此様に観じ、修道を行じて、生死を解脱すると為すのが毘婆沙師の理想である。此十二支は惑・業・苦の三支に摂め得る事は既に述べたが、此三は循環して無窮に生死に輪廻するのである。即ち苦果の因は業、其助縁は煩悩であるとする。此業は苦果を感ずる一種の力ではあるが、此れは転生の本体と為す事は出来ない。業と言うものは、或時に発生するけれども、成果の時には消滅し、其体とは言えない。有部に於ては仏意を継承して、転生の主体者主宰者を説かないのであって、此に就ては既に述べた如くである。但し転

生の前後には、身というものを立て得るのであり、此れが体と呼ばれてもよいようである。『順正理論』（二一、大正二九・四五九c）には、業が趣の体でないことを明らかにしている。

業亦応レ然。亦与二趣義一不二相応一故。定非二趣体一。業若趣体。趣応二相雑一。於二一趣身中一。有二多趣義一故。若趣因業即是趣者。人有二地獄業一或現前。彼応二是人亦是地獄一。亦不レ応レ説下地獄趣体雖二現在前一。而非中地獄上。如レ是則有二太過失一故。謂異熟果。正現在前。応レ非二地獄一。無二差別一故。然契経説。異熟起已。名二那落迦一。故業非レ趣。又業是趣。与レ理相違。猶如二中有一。是趣因故。趣謂二所往一。中有不レ応二是所往処一。由レ此能往二正所生処一。故非二趣摂一。如レ是業有。既許二趣因一。非二所趣処一。亦非二趣摂一。是故応レ知。趣体唯摂二無覆無記一。其理極成。唯異熟生。是諸趣体。何縁証知。契経説故。

と。縁起の十二支に於て、順逆両観して、仏陀は成道されたが、因を以て果を推すのが順観であり、果を以て因を推すのは逆観で、此事は『婆沙論』中にも見られる。其論（婆沙論三二、大正二七・一〇六c）では、器世間も業の考えの中に取り入れる説を為し、有情共業の所起とは為すが、別処にも述べた如く、業感縁起の有部思想は、決して唯心一元ではない。又単に物心二元とされるものでもなく、多元論に基ずいて其説が打ち立てられている。一切有を説く部派に於て、業感の説を為すのに、多元論に立脚すると言う事は、当然のことである。然も器世間にまで枠を拡げて業を談ずるとは言え、其れ以上に重要なのは、有情縁起の方面でなければならない。十二縁起の中、惑業苦が分別されることは述べたが、其中、縁である惑よりも、因である業に重点が向けられるのは当然の事である。或る説に依れば、惑と業とは不二であるとするが、『婆沙論』（四七、大正二七・二四四b以下）には五の理由に依り、其不当を明示している。そこで業と惑とは二と見て、然も其業は、因果と不離の関係にあり、之に思と思の所起とを区別する事が出来る。思は意であり、思所起は身語二業であり、身語意の三は、十善又は十不善業に分け示され

る。そして其業に依て、来世の果を感ずるには、如何様に感ずるか。其色身を感ずる仕方を『婆沙論』（一一九、大正二七・九八ａ）には、引業に依て衆同分を感得し、満業に依て、之を完備せしめると説く。又同論（婆沙論一二二、大正二七・五七八ａ）には詳しく業に就き説明するが、其中に表業・無表業の事や、順現受業等の業の種類に就て述べている。併し此論は、業の根本問題の解明は、充分とまでは言われないのに、『倶舎論』の組織的な解明には、傾聴すべきものがあるのである。

凡そ業は一種の力ではあるが、此れのみでは事物は成立しないで、其れには惑（煩累）を必ず要する。此事に就き『倶舎論』（九、大正二九・五四ｃ）に説いて言う。

如二龍鎮レ池水恒不レ竭。煩悩鎮レ業生続無窮。……如三糠裹レ米能生二芽等一。非二独能生一。惑得裹レ業能感二余生一。非二独能感一。惑如二種等一応二如レ是知一。如三米有レ糠能生二芽等一。業有二煩悩一。能招二異熟一。

と。煩悩には種々の分類が為されるが、『婆沙論』等には、根本煩悩・随煩悩の分類其他がある。有情が、長く生死に迷うのは、「得」の連鎖に依て諸惑に覊絆せられる故とされ、其れを断ずる事が要求される。其れに就て、『婆沙論』（一五七、大正二七・七九六ｃ以下）に説いて言う。

謂聖道起断二諸煩悩一。非二如以レ刀割レ物以レ石磨レ物。但断二繋得一証二離繋得一。令三諸煩悩不レ成二就起一。説名為レ断。

故知二実有二不成就性一。

と。此文意は、断惑の断の意は、煩悩それ自体を絶滅する事でなく、煩悩の得の連鎖を絶ち切る事を言い、有部の特殊な考え方である。

第六項　仏教宇宙論概要

仏教の宇宙論の見られる阿含部の経には、『長阿含経』（一八、世記経、大正一・一一四b以下）の「世記経」、或は『大楼炭経』（大正一・二七七a以下）、又『起世経』（起世経、大正一・三一〇a以下）や『起世因本経』（大正一・三六五a以下）を挙げねばならない。更に論には、『立世阿毘曇論』（大正三二・一七三以下）がある。又『正法念処経』（此れは論と呼んでも可いもの）を挙げる事が出来る。有部の七論の中では『施設足論』（此論は完本が現存しないが、『婆沙論』に引用されている）に、最も良く全体的叙述がされているが、他の六論は然うでなく、更に又南伝の七論も同様である。『施設足論』を継承して、『婆沙論』には宇宙論が見られるが、更に『倶舎論』に至れば、最も組織的に宇宙論をよく纒めて叙述している。

宇宙論が取上げられる場合、仏教に於ての其れは、有情とのつながりに於てであり、有情を考慮に入れぬ宇宙等は意味が無い。有情あってこそ、自然に其の住む器界が究明される必要を感じる。然も其有情は業（随って惑）との対応に於て存するとされる。有情に於て、仏典中には三界、五趣等が分別される。今阿含部の経に於ける有情世間の分類と見られるものを列挙すれば次の様である。

①有為界・無為界（二界）（長阿含経八、衆集経、大正一・五〇a）
②有漏界・無漏界（二界）（中阿含経四七、多界経、大正一・七二三c）
③地獄・畜生（二処）、両悪道（泥犁・畜生）（長阿含経一九、世記経、大正一・一二八a）
④天・人（二処）（増壱阿含経二五、大正二・六八一a）
⑤悪道・善道（両道）（増壱阿含経四八、大正二・八〇九c）
⑥三悪趣（地獄・餓鬼・畜生）、三悪道、三塗、三道、三悪処（増壱阿含経一三、大正二・六一四c）
⑦地獄・畜生・奴婢（仏説玉耶女経、大正二・八六四b）

⑧欲界・色界・無色界（三界）（大集法門経上、大正一・二二七c）
⑨妙界・不妙界・中界（三界）（中阿含経四七、大正一・七二三c）
⑩善界・不善界・無記界（三界）（同上）
⑪色界・無色界・尽界（三界）（長阿含経八、大正一・五〇a〔衆集経〕）、又、色界・無色界・滅界
⑫過去界・未来界・現在界（三界。時間上の迷界）（中阿含経四七、大正一・七二三c）
⑬学界・無学界・非学非無学界（三界。此中迷悟含む）（同上）
⑭五趣（地獄・餓鬼・畜生・人・天）、五道（大集法門経下、大正一・二三一b）
⑮六趣、六道（地獄・畜生・餓鬼・人・天・阿修羅）（雑阿含経七、大正二・四四a）
⑯六欲天、六天（別訳雑阿含経九、大正二・四四一c）
⑰七有（不可有、畜生有、餓鬼有、人有、天有、行有、中有）（長阿含十報法経上、大正一・二三六b）
⑱七界（光界、浄界、無量空入処界、無量識入処界、無所有処界、非想非非想入処界、有滅界）（雑阿含経一七、大正二・一一六c）
⑲八大地獄（起世経二、大正一・三二〇c）
⑳九衆生居、九衆生居処、九神止処、九神処（天及人、梵光音天、光音天、遍浄天、無想天、空処、識処、不用処、有想無想処）（長阿含経八、衆集経、大正一・五二c）
㉑四識住処（長阿含経八、衆集経、大正一・五一a）
㉒七識住、七識住処、七識処（長阿含経八、衆集経、大正一・五二a）
㉓四生（胎・卵・湿・化）（長阿含経八、衆集経、大正一・五〇c）

㉔中陰、中有（雑阿含経二五、大正二・一七八ａ）
㉕十二部天（仏般泥洹経下、大正一・一七三ｂ）
㉖欲界十二種類（地獄・畜生・餓鬼・人・阿修羅・四天王天・三十三天・夜摩天・兜率陀天・化楽天・他化自在天・魔身天）（起世因本経八、大正一・四〇三ｂ）
㉗三十八種衆生種類（欲界十二種は上記の通り。之に色界二十二種と無色界四種とを加う。色界二十二種は、梵身天・梵輔天・梵衆天・大梵天・光天・少光天・無量光天・光音天・浄天・少浄天・無量浄天・遍浄天・広天・少広天・無量光天・広果天・無想天・無煩天・無悩天・善見天・善現天・阿迦膩吒天である。無色界四種は、空無辺天・識無辺天・無所有天・非想非非想天）（起世経八、大正一・三四八ｂ）

ここには其他に就ては省略する。此様に諸種の分類を以て、有情界が考察されているが、一二例外を除けば、全て迷界の分類である。そして斯うした諸界の分類される根底には、業に対応すると言うこと（因果応報思想）が存する事が推定出来る。阿毘達磨時代には、有情世間の分類に於て、三界（欲・色・無色）、五趣、九有情居等が特に取り上げられ、之を除外しては修道も考えられない程になっているのは、此等が業に依って定まるとされる所に存すると言えよう。又四識住（処）、七識住（処）、四生、中有等も、阿毘達磨に於て取上げられるが、其中、中有に関しては、其有無に就て部派間に異説がある。有部は中有を認め、之を含めて四有（生・本・死・中）を説き、四有を輪転する迷界の相状を認めるが、其れは業力に依ると示すわけである。其の基ずく所は、十二縁起の三世両重の因果（分位縁起）と言う解釈に他ならない。

有情世間には、種種の分類があっても、之を最も簡潔にまとめて言うものが三界であり、阿含部の経典に限らず、大乗経にも用いられる。然も之を無用のもの無価値のものと為す学者もあるが、迷悟を認める仏教にとって、

三界説は無条件に承認せられるものであり、無視できないものと考える。そして三界説の、依って立つ場は、欲愛・色愛・無色愛と言う三愛に他ならない（大集法門経上、大正一・二二七c）。此三愛は、或経では欲愛・色愛・不色愛とも説かれ（長阿含十報法経上、大正一・二三四a）、或は欲界愛・色界愛・無色界愛と説かれる経（増壱阿含経三一、大正二・七一七c）もある。阿毘達磨時代に、三界が客観化され事実化され、然うしたものは空想に過ぎないとして学者より価値を無視され易いが、本来を言えば、有情生存（有）を、愛に依て仕分けたもので、詳しく言えば惑業に依る迷界の三形態（三有）として三界を打ち立てているのである。外道の三界観が、仏教に入りこんだものが、仏教三界説とされ易いが、仏教では修道の上に、心の高まる者と、異常に高まった者と、其等とは別に迷える者との三者を区別したと見られるのであり、必ずしも外道説を全部襲用したものと為す事はできない。然るに其れが世界として固定化すれば、輪廻転生説とも結合するに至るのである。即ち四沙門果は、生死に流転して生死に住しない賢聖の界差別とされ、之に対して三界説は、転生の枠内にとどまって、出離の側には場を占めない事となるわけである。三界は三愛に対応する世界と見られることは、自然であるから、其三界中、色界の四禅定（色定）、無色界の四無色定と言うものも、亦迷界に繋属すると言う意味となる。

もと修道上の階位的上下が、客観界に投影されて、三界説を生ずるに至るが、其れが決定した上では、欲界の定は上二界の定に比して甚だしく低級であるとの解釈を来たすのである。此事に就て、『鞞婆沙論』（一〇、大正二八・四八四a）に説く。

問曰。若正観名為レ禅者。欲界中有レ定謂能正観。何以故不レ名レ為レ禅。答曰。欲界定雖レ有二定名一但無二定用一。如下泥梁雖レ有二梁名一無中有二梁用一。如レ是欲界定雖レ有二定名一而無二定用一。色界定既有二定名一而有二定用一。如下木梁既有二梁名一而有中梁用上。如レ是色界定既有二定名一而有二定用一。或曰。欲界定嬈乱不定。如二四衢道然灯一。四面風吹

随レ風東西。

と。尚我々は大衆部等に於ては、欲界にも定ありとするのに、有部では之を許さないと言う立場の相違を分別すべきである。此論に、欲界の定とは、名のみであると言うのは、実の無い事を示すのである。

三界に諸天を配することは、『長阿含経』（一八、大正一・一一五b）の「世記経」等に出ているが、然うした所に、修道の内観、精神の純化が客観界に投影される姿を見るのである。

ところで、勝れた上二界の禅定も、其れのみでは迷界中に繋属されるのであって、之を超えるものは無漏定でなくてはならないとされる。尚、三界を委しくして、欲界と色界四禅と無色界四処とを合して九地と言う。

凡そ仏教宇宙観は、有情と言う観点より眺める限り、固定的器界とは別の風光を呈するものを持つのであり、然う言う性格を能く表わすものは三有（欲有・色有・無色有）（大集法門経上、大正一・二二八a）の思想であり、賢聖の上で言えば、四沙門果（須陀洹果・斯陀含果・阿那含果・阿羅漢果）（長阿含経八、衆集経、大正一・五一a）の思想である。然るに阿毘達磨時代には、有情世界の他に、特に器世界の研究が発達する。其の為に、動もすれば、仏教は初より固定的宇宙論を為すものと誤認され易いが、必ずしも然うでない事を了解すべきであろう。

器世間の方面は、須弥山説が根底である。此れは先に述べた『長阿含経』の「世記経」や、『倶舎論』の「世間品」等に説明されてある類いで、世界（外界）の建立に関する仏教の定説とさえ見られるものである。此方面は、古くは大いに詳細に研究された。併し中国に於ては明末の時代に耶蘇教が伝来し、西洋の地球学が導入されたから、仏教の従来用いて来た須弥山説と衝突する事態を生じた。又日本では徳川時代に於て、当時鎖国制を布いてはいたが、享保五年（一七〇二）に吉宗が、特に天文暦数に関してだけは、泰西の学問をなす事を許可したので、仏教学者は須弥山説を以て泰西の地球学に対抗した。其当時の仏教学者の研究の名残りを『須弥山図譜』に見出し得

る。現存する『図譜』の中に、『倶舎論三界五趣図』が有り、其れを見れば、仏教の世界建立の概要を知る事が出来る。仏教の学者は幕末より明治初頭にかけて、力をつくして須弥山説の擁護を為したが、明治九年（六月十三日）、教務省より布達を出し、公然と之を説くことは禁じた。それは人心の動揺を懼れた為と言われている。地球学が発達し、天文学が進んでいる今日、須弥山説を解説する事は時宜を得ないこととも言えるが、仏典中に出る事が多いので、想像を多分に含めた古典科学とも言うべき意味で、『倶舎論』に依り、若干の解説をしておこう。

須弥山は此世界の中心を為す山とされ、其下に水輪、其下に風輪と言う三層の輪を為している。金輪と水輪とは円形を為し、風輪は際限が無い。此金輪の中央には須弥山が聳え、金輪の周囲には鉄囲山があり、須弥山を取巻いて、鉄囲山までに七の山がある。然も須弥山より鉄囲山までにある七の山の高さは、順次に低くなっている。山と山との間には九の山と八の海があると言う。此須弥山は、形状が四角柱であって、中央はくぼみ、金と銀と吠琉璃と頗胝迦の四宝より成っており、夫れぞれ北と東と南と西とに其の四宝が有る為、北の空は黄色く見え、東は白く、南は青く、西は赤く見えると言う。第八の山と鉄囲山との間には四方に国が有り、此れを四大洲と呼ぶ。即ち南は贍部洲で、我等の住んでいる世界であり、北は倶盧洲、東は勝身洲、西は牛貨洲である。南贍部洲の中央から北方に当って雪山があり、其北に香水山があると言う。又地獄は贍部洲の下の方にあって、八熱地獄、八寒地獄等がある。日や月は須弥山の半腹辺を水平に周回し、日が南面に顕われた時が昼で、此時には北の倶盧洲は夜であり、之に反して日が北面に顕われた時は、倶盧洲は昼で、贍部洲は夜である。日が周回する仕方で、昼夜が増減し、又季節の相違を来たすと説く。

上に述べた仏教の聖典に出る地球学とも言うべきものは、今日から見れば幼稚であって問題にならないが、成立

した当時としては、其説は有力視されたに相違ない。其れは今日、月や火星金星等の研究に於ける場合よりも一層多く想像の分野が這入っていたのである。併し贍部洲（閻浮提洲）の中の地誌の如きものが仏典中に記されるのは、多くの場合、実地に踏査したか、聞き伝えに基ずくかしたものであるから、現在に於ても学徒に取っては、古代地誌として大いに参考となるであろう。例えば『正法念処経』（六七、大正六・四〇〇b以下）の「身念処品」に出る閻浮提洲の地誌の如きは、東方、南方、西方、北方の四地域に分って、詳しく説明している。そして、Sylvain Lévi 氏は、漢訳と、Tibet 訳の『正法念処経』を比較研究し、地誌の考証を為している。そして結論としては、恐らく此れは（『羅摩衍那史頌』）、梵 Rāmāyana の中から借用し来ったものであろうと推定している。何となれば其処に出る国・島・河・海・神・鬼の名称や次第（順序）が、両者同じであると言うことに着眼するからである。尚、閻浮提洲の地誌の詳細なものには、大乗方等部の経である『月蔵経』（大集経、月蔵分、大正一三・二九八a―三八一c）を挙げねばならないが、其の「閻浮提品」（大集経五五、分布閻浮提品、大正一三・三六四b以下）には五十五国（偈には五十三国）を挙げる。然るに其品の後、「星宿摂受品」（大集経五六、星宿摂受品、大正一三・三七一a以下）には、東・南・西・北に各七宿があって、計二十八宿を分け、各宿に諸国を掲げて、総計三百四十五国を列ねる。此れは地誌として或る程度確かなものを持っていた筈であるが、此等の中、現在迄の研究では、地点を正しく比定し得ないものが相当多数存する。将来は此方面の研究も開拓さるべきであろう。

次に仏教の宇宙観に於ては、甚だしい広がりを持つ宇宙を考えている事は注意を要する。此宇宙広大の思想は、今日の天文学と似た所もあるが、古い時代の学である為、甚だしく空想的であり、数字も亦機械的のものである。今『倶舎論』（一一、大正二九・六一a）に依るに、小千世界・中千世界・大千世界という事を説いている。其文に、「四大洲と日月と、蘇迷盧と欲天と、梵世と各一千なるを、一小千界と名け、此小千の千倍を説きて一中千と名

け、此れの千倍は大千なり。皆同一に成壊す」と言う。即ち須弥山を中心とする此の一の世界に就て先に述べたが、其等全部の十億倍の世界が大千世界であり、十億の日月等が存すると考えているのである。今日の天文学上で考えている恒星の数とは同じでないが、人間の思考上、同じ傾向と言うの他はない。

先に述べた三界説が器世間（須弥山説）と結びついてしまえば、次の如き説明が生れる。即ち欲界の天は六欲天と言うが、第一は四王天で、此れは主として須弥山の半腹に住している。第二は忉利天（三十三天）で、此れは須弥山の頂上に住する。以上の二天を地居天と言う。併し、後の四天は空居天と言い、空中に浮遊していると言う。第三は夜摩天、第四は都率天、第五は楽変化天、第六は他化自在天である。此六欲天の上に、色界天があり、其上に無色界天（物質的の依身が無く心識のみのある天）が有ると説く。此色界・無色界に夫れぞれ四地が分れるから、八地があり、先の欲界を一地として数える故、三界には九地があることとなる。

若し天の数を記せば、欲界は六天、色界は十七天、無色界は四天で、合して三界に二十七天有る事となる。色界の十七天とは、初禅に三天（梵衆天・梵輔天・大梵天）があり、二禅に三天（少光天・無量光天・極光浄天）がある。又三禅に三天（少浄天・無量浄天・遍浄天）、四禅に八天（無雲天・福生天・広果天・無煩天・無熱天・善現天・善見天・色究竟天）がある。更に無色界の四天とは、①空無辺処、②識無辺処、③無所有処、④非想非非想処を言う。無色界には、色法が無い故、方所は無く、処は無い。そこで上に述べた四処は、唯異熟生の差別を示したのみと言う。即ち①空無辺処とは、色を厭い無辺空を思い、空無辺の解を作す処を意味する。②識無辺処とは、外空を厭い、内識を思い、識無辺の解を作す処を言う。③無所有処とは、識をも厭い、無所有を思い、無所有の解を作す処である。④非想非非想処とは、下七定の如き麁想ではなく（非想）、無心でもない（非非想）ことを意味する。上述した中、色界の天の数に就ては、部派に依て相違があり、経部は十七天であるが、有部は初禅の三天中、

大梵天は梵輔天に摂して別天を立てない故、十六天である。上座部は十八天で、広果天と無煩天との間に無想天を立てるからであるが、経部では之を広果天に摂めている。

尚又有部に於ては五趣説であるが、犢子部は六趣説を採用したと『大智度論』（一〇、大正二五・一三五c）に説いている。又『論事』（佐藤密雄・佐藤良智共訳、論事附覚音註三七三a）の「覚音註」に依れば、安達羅派及び北道派は六趣説であるが、上座部は五趣説を為したと言うており注意を要する。

宇宙論に於ては、器世間に居住する有情の身量・寿量を考究し、世界の生成及び破壊に就ても考察している。其概要を言えば、先ず贍部洲を初めとして、人の身量は、上になる程大きいと説く。又寿命の量も上界になる程、長いと言う。又地獄の寿命は下界に行く程、長いとされている。更に世界なるものは、生成の初があり、又破壊の終りがある。其間に住する間が或る期間存する。又破壊し終って、一切無くなり、再び世界が生成するまでには相当の期間がある。此等を成・住・壊・空の四劫と呼ぶが、成劫等の四は夫れぞれ二十中劫ずつある故、世界が生じて、次に世界が生ずる迄に八十中劫かかる計算となる。又世界の破壊の時期には小の三災と大の三災とが有ると説く。小の三災とは、①刀兵（戦争）と、②疾病（流行病）と、③飢饉を言う。大の三災とは、①火災と、②水災（洪水）と、③風災（暴風）とである。火災は初禅を焼き、水災は第二禅に迄及び、風災は第三禅にも及ぶが、第四禅へは三災は及ばないとしている。

世界の破壊には、①有情壊（趣壊）と、②外器壊（界壊）とが有るとせられるが、先ず有情壊が先に起る。此れは最下の世界（地獄）より破壊が進む。其処の有情は、悔心を自然に生じて、上界に生れてゆく。そして三悪趣の者は、人界に出て菩提心を発し、上昇する。然も一方、破壊は進んでゆくが、其破壊の及ぶのは三禅迄であると言う。此の場合、破壊されない第四禅と、破壊の及ぶ三禅以下とは、如何なる論理に基ずいて差別が有るかと言う

に、修養上、第四禅は不動地であるが、三禅以下は、仮令修養は為しても尚動揺をまぬかれないと言うわけである。斯う言う考え方は、器世間を眺めるにも、仏教に於ては、精神的方面の高下に依る区別をなすという所に特長を持たしめるに至るのである。こういう宇宙観は、今日天文学者が、あと五十億年すれば此の地球が太陽に吸い取られて滅ぶとするのと比べて、似通うていると言えるかもしれない。

第三節　阿含尼柯耶業説

阿毘達磨の仏教教理の根幹を為すものは業である。業を明らかにせずして他の教理を如何に明了ならしめても、阿毘達磨教理を理解した事にはならない。そして大乗仏教においても業思想の研究は重要である。然るに業の研究は、業のみの研究をなしては真相が明了にならない。他の教理との関連を明らかにすべき所以が此処にある。そして従来、業に就いての学者の研究の中には、業以外を顧ること無くして為されているものもあって、業の真義を浮き彫りにし得なかった事も看過出来ない。此の意味よりして、業の解明に当っては、「諸法の研究」を忽せにできない。諸法の分類の中、思の心所を掲げているのは、直接、業の体を示したものと言うべきで、心所は、広く言えば心であるから、心の研究をも要する。自由意志という心の方面が業の問題に直接関係を持つ。又業は惑（煩悩）と不可分離のものであるから、煩悩の研究も必要であり転生の研究をも要する。特に因果縁起の研究は業の研究に取って、不可欠のものである。仏教の正しい因果説の根底のある業説である故に、仏教業説は不滅の真理性を持つと言えるもので、外道との相違を知り得る鍵となるのは、因果縁起と言えるであろう。普通には、迷界現出の因は業といわれるが、広く見れば業の中には聖道業の面が含まれる。そこで、修行道の研究も業の研究と関連を持つ。この場合は行即業と言うべきである。尚、信と疑の研究も、宗教的行為と言う意味よりすれば、亦此の業の研究の

一面を担うのである。

しかし今ここには、転生の問題以外は、詳しく触れないでおく。

初めに我々は、特に阿含部経典に於ける業（梵 karman；巴 kamma）を取り上げる。先ず之を見なければ阿毘達磨等に於て微細に業が研究された根源が失われる事になるのである。此の阿含の業研究の為には、能う限り、史的観点を外れないようにすべきである。此場合、何等かの方針を独断的に定め置いて、其の方針よりして阿含部経典中の章句を取捨すると言う態度は、穏当と言えない。又後世の阿毘達磨や大乗の論書が、阿含に於ける業を取り上げるに際して採った態度を無批判に受け容れる事も正しくないであろう。或は阿含の中に不純の雑物が後に紛れ込んだと言う事を想定し、其れの除去という事にのみ執心し、業思想の不純性を批判すると言う事も、慎しまねばならない。

嘗て赤沼智善氏は、（宗教研究新二ノ一、大正一四刊）「十二因縁の伝統的解釈に就て」という論文を発表された。其中では、原始仏教に於ける縁起思想の真意は、要するに後世の阿毘達磨論に於ける一般的解釈のように、輪廻の相状を明らかにするものに他ならないのであって、縁起説と業思想とは、決して矛盾しないと言う意味の事を論じた。然るに之に対し、宇井伯寿博士は、（思想三九、大正一四刊）「十二因縁の解釈―縁起説の意義」という論文を発表、十二縁起は、与えられた現実生活に就て、其れは如何様になっているかを論理的に究明することを試み、要するに、仏陀の根本的立場である縁起説は、業因果の思想とは区別すべきものとした。当時の学界に於て、賛否両論があったが、和辻哲郎博士は、宇井伯寿博士の新解釈を支持し、其著『原始仏教の実践哲学』に於て、新しい縁起の解釈（理論的解釈）を為した。若し此の新解釈が正しいとすれば、阿含中に見られる業因果の思想は、仏陀の根本的立場には縁遠いもので、矛盾したものとさえ考えられるに至る。それは、仏陀の関知しない業因果の説が、ある

事情に依て阿含の中に入り、其れあるが為に仏説を歪曲するものに他ならないと人々に感ぜしめる事となる。果して其れでよいであろうか。

そこで我々は先ず阿含に於ける業思想を取扱う態度を決めるべきであるが、此処に看過できない事は、もと仏陀は出家に対してのみ法を説く事をしたのでなくて、在家の者へも之を為したと言う事である。出家者から見る時は在家に対する仏陀の説法は取るに足らないものと考えられたであろうが、仏教と言う宗教を考える時、在家への説法は軽視されるべきでない。或る見方からすれば其れは重視されてよいものである。仏陀の在世時代も滅後にも、出家者以上に多数の在家信者が常に存していたのであって、もと仏陀にあって、在家への考慮が殊更薄かったとも考えられない。併し一般に信ぜられている事は、出家に対する仏陀の教化は、第一義的のもので、第二義的のものが在家への其れであるとする事である。果して教化の高下があったであろうか。現存の阿含や尼柯耶（其れは出家教団に依る編集として考えられるもの）は、厳密な意味に於て、在家の教法は低く、其得果も下劣であると言えようか。必ずしも然うは言えない。一例を示せば、『長阿含経』二（D. N. 16. Mahāparinibbāna-suttanta. II. p. 91. 遊行経、大正一・一三a）の「遊行経」には、十二居士（之に相当する南伝に依れば、一比丘・一比丘尼・九優婆塞・一優婆夷とする）が、死後に、彼土に於て般涅槃し、此土に還来する事のない事を述べ、勝果を得ると授記している程である。其文に言う。

爾時世尊従二跋祇一遊行至二拘利村一。……爾時世尊観二此義一已。即説レ頌曰。

戒定慧解上　唯仏能分別　離レ苦而化レ彼　令レ断二生死習一

……爾時阿難在二閑静処一黙自思惟。此那陀村十二居士。……此諸人等今者命終為レ生二何処一。……仏告二阿難一。伽伽羅等十二人断二五下分結一。命終生レ天。於レ彼即般涅槃不二復還一レ此。五十人命終者断三除二結一婬怒癡薄。得二

斯陀含㆒。還㆓来此世㆒尽㆓於苦本㆒。五百人命終者。断㆓除三結㆒得㆓須陀洹㆒。不㆑堕㆓悪趣㆒必定成道。従㆓来七生㆒尽㆓
於苦際㆒。

と。若し在家者の受けた教法が結集されたとすれば（然うしたものは或は大乗経の始源形の如きものとも考えられないことはないが）、業因・業果と言う方面の仏陀の説教もあったであろう。仏陀には然う言う教説が無かったと言うことを証明する事は出来ない。此の様に推考してゆけば、仏陀が在家と出家とに夫れぞれ説かれた教法の上下や得果の高低が、厳然として存したか何うかについては速断を許さないものがある。一般に受法者の上に得果上の差の有った事は推測に難くないが、其れは出家者の側にも、在家者の側にも存した事なので、在家の中にも不還果の者に相当する者があり、出家者にも其れ以下の者があったと考えられる故、在家・出家という事は本質的に人格の高下を決定する標準とは為し得ないと考えてよい。仏陀は人間に生れに依る高下を認めず所謂四姓平等を説かれた故、各階層の人々が出家して比丘比丘尼となった。併し仏教信者の中、特に比丘比丘尼は、多くは開覚して仏陀と同じ境地に達したかと言うに、小数の者のみ勝果（阿羅漢果）を得たのではないかと推測せられる。たとい経典中には阿羅漢果を得たと言われている者も、仏陀と全然同じとは言えなくて、相当の開きがあったろうと推測せられる。仏陀と仏弟子達の間には徳の上に相違の存した事は阿毘達磨論書の明示する所である。今『雑阿含経』一四（S. N. II. p. 115~178. 相応部経典二、南伝一三・一六七以下雑阿含経一四、大正二・九八c）を開くに、茂師羅（巴・梵 Mūsila）は、殊勝（巴 Savittha）と、縁起に就て論議を為した程の人であったから、彼は仏教の真理は知っていたが、定によって涅槃に達せず、所謂阿羅漢になれなかった。又多聞第一の阿難も、仏陀に常随昵近の比丘であったに拘らず、仏陀の在世中には、阿羅漢になれなかったと伝えられている。人々は誰人と雖も、八正道を学び、之を身につけさえすれば、滅諦は証られるとの理は、仏陀より繰返し聞きながら、正見（如実の知見）を身につけた者は稀れであったに

相違ない。然も人の生命は、有限であり、寿命は各人に長短の差があり、不慮の死と言ぅ事も有り得る。もし自己が死亡したならば如何ようになるかと言ぅ死後の問題に対する不審は起らざるを得なかったに相違ない。然るに阿含部の経には、仏陀は形而上学的問題に対しては、黙して答えなかったと伝えている。所謂十四無記説が其れである。其中には、「如来死後、有なりや無なりや」と言ぅ問題も含まれる。此れは「衆生死後有なりや無なりや」(舟橋一哉博士著、業の研究、二五頁)と置き換えてもよいと言ぅ説もある。凡そ如来と衆生とは取扱いを異にすべきであるから、仮令、如来の死後に就ては仏陀は答えられなかったとしても、衆生の死後に就ては、仏陀は答えられたかも知れない。経典より見るに、仏陀の答えられた例がある。それは記別である(此事に関しては、「転生一般の概説」の項下に触れた)。仏陀が記を授けるということ(授記)は、今日の印度社会に於て一般に行われている風習である。昭和三十一年頃、友人の木村秀雄教授は、インドに五年留学し、インド人の風習に従い、ボンベイの田舎のプーナで、自動車に乗り、下車の際、「このような親切心で立派に運転すれば、きっと未来貴男の上に倖せが来るでしょぅ」と言った、といぅ。即ち上の者(徳者)が、一般の人に未来の予言をするのである。之を受けた者は淳朴の心を以て之を奉じ感激すると言ぅ。仏陀時代にも此種の風習が有ったと見る方が無理がない。経典の記別は之を証するようである。比丘や優婆塞等の死後の事を仏陀が「記莂」すると言ぅ事は、衆生の死後の事を答えた事に他ならない。天上の彼彼の勝処に生れる者(其中、最上は彼土で般涅槃する不還果)と、身壊命終して往生せず、更に後有を受けない現生の入涅槃の者と、何れが上かと言えば、此土入聖を上とし、彼土得証を下とする事は確かに一の見方である。併し得果の内容に上下を附し得るか否か。或は此土と彼土と内容には相違なく、上下の別は無いと見るのも、一の見方であろぅ。仏教に於ける業問題も、上述の如き事を考慮する時は、仏教徒中、特に在家の間に於て当然取上げられたものと考えられ、又仏陀に然ぅした事への考慮が必ずや存したであろぅと推考するので

ある。

『増壱阿含経』（二一、大正二・二五七a）に依るに、①衆生と、②世界と、③龍国と、④仏国との四事を不可思議とし、思惟の及ばないものとして仏陀は説いている。然も之に相当する南伝の『増支部経典』（増支部経典二ノ七七、南伝一八・一四〇）には、①諸仏の仏境界、②修定者の定境界、③業の異熟、④世界、此等の四は思惟すべからざるもので、之を思惟する者は、狂乱苦痛を得ると説く。又、『尊婆須蜜菩薩所集論』（尊婆須蜜菩薩所集論八、大正二八・七八五a）には、四不可思議有りとし、①世間不可思議、②衆生（不可思議）、③行報不可思議、④仏境界不可思議を数える。そして其不可思議の理由を述べて言う。

或作二是説一。方便力少不レ足二思議一。或作二是説一。無レ有下余方便作二如レ是知一。如中仏世尊上。或作二是説一。不可思議深妙難レ究。是故不可思議。復次作二我思議一者成レ狂。愚癡思惟心亦乱。衆生行報及仏境界。非二已心所一レ了。亦不レ可レ観。

と。又『瑜伽論』（瑜伽論六四、大正三〇・六五五a）に、我・有情・世間・有情業果・諸修静慮境界・諸仏世尊境界の六不可思議を説くのも、阿含に説かれる不可思議を継承開展させたものとも見る事が出来る。形而上学的問題に対して、仏陀が黙して答えなかった（無記）と言う事と、其等に対し、不可思議としている（有記）と言う事とは、一見矛盾した経典記事に見えながら、実は仏陀が教化上の必要から両種の教化をされた事を示すもので、矛盾ではないと考える。問う者の意楽（阿世耶）を洞見して、或いは無記の事もあったと解釈するのが穏当であろう。仏陀の教化の妙と言う事より考える時、矛盾にみえて然も矛盾でない。斯くして、五蘊説、縁起説が存したと同様に、仏陀の業説は存し得たと見て差支ないと私は考える。否、五蘊説や縁起説は業説と密接にして離し得ないものを持つとさえ言える。其れは五蘊の中の行と、縁起中の行とは、業というものと同性質であると言う点より眺めて、其

様に考えられる。今略して其の概要を述べておこう。先ず五蘊は簡単に言えば、迷者有情の人生の展開をしめすものである。其れは肉体と精神と言ぅ二（名・色）で略摂する事も出来る。其れを分けて言えば、可触・可分の肉体（色）と、其れに苦楽を感ぜしめるもの、即ち感覚・感情と呼ばれる受（苦楽等）と、感覚・感情によって形造られる表象（想）と、行為（行）と、受・想を統一した意識事実（識）とである。此五蘊は、心理過程や、其果だけを意味するのでなく、其各々の領野の作用を含んだものと解釈せねばならない。作用を除外した、五種とは考えられないのである。そして、迷者有情の人生の展開は五蘊に他ならないとして示すが、其五蘊（身心）をして五蘊たらしめるものは、集成力（原動力）たる行である。斯ぅした事は縁起説の場合にも窺われる。即ち十二縁起に於て、迷者有情の人生の展開が、連鎖的であり、相依相成のものであると言ぅ事の他に、其集成力（原動力）として愛（開けば愛・取、更に開けば愛取無明の三愛）が考えられ、然も根本渇愛（盲目的意志ともいえるもの）の無明に於て予想される意志（行）が、実は十二縁起の原動力と眺め得る故、上に述べた五蘊の行の場合と同様である事が知られる。十二縁起は惑の側で愛縁起と言ってよいし、又之を業の側で行縁起と呼んでもよい。此の様に、十二縁起は行（即ち業）に依る縁起、五蘊は行に基ずく迷者の人生というものを示すと考えられるのであり、業説と質の異ならないものと見られるのである。

縁起の系列において、行は能く意志する活動的方面をいう。又無明は一種の盲目意志的静止的方面に他ならない。そして、其の行を、有情の心理内容で言えば思である。此の思に就て、『雑阿含経』（二、大正二・一〇b）に依るに、五蘊の如実知を述べる中、次の如く説いている。

云何行如実知。謂六思身。眼触生レ思。耳鼻舌身意触生レ思。是名為レ行。

と。右の文より見るならば、受動の側で言うに、眼で見て行為し、耳に聞いて行為し、鼻・舌・身・意等の一一に

依って行為する。そう言う行為を能動の側で纏めて言えば、身・語・意の三業に摂まる。其等の三業は意志としての思の表現相と見てよい。そして三業なるものは、表現された単なる作業と見るのみでは不充分で、其作業が本源に於いて考究されねばならなかった。即ち『雑阿含経』（一三、大正二・九二c）に次の如く説かれる文が其れである。

縁二眼色一。生二不正思惟一。生二於癡一。彼癡者是無明。癡求欲名為レ愛。愛所作名為レ業。如レ是比丘。不正思惟。因二無明一為レ愛。無明因愛。愛因為レ業。業因為レ眼。耳鼻舌身意。亦如レ是説。

と。此文は迷者有情の行為の本源を明かにしたものと言える。即ち三業の中、意業を最も重んずるということが知られる。意（意志）に比べるとき、身語二業の方は、第二次的開展のものと言い得る。そして業が迷界生死を開展する力を有する事は、無明と言う原動力にまで溯って初めて言い得られる。無明に依る行は輪廻をあらしめるが、そこに造業の主体としての我ありと認むべきではない。人は能く此の行の集成力（原動力）と言うものの上に、我があると錯覚しているが、実際には我なる主体者（主宰者）はない。常恒性ある我が、善業や悪業に依って諸趣に転生するのでなく、無明と言う、謂わば盲目意志が、無始以来、其の進展推移に依て自身に規定を受けつつ、蘊聚が前滅後生しつつ、諸趣に生を受けるのである。此様な意味の輪廻は、常一主宰的意味を持つ我（若くは霊魂）が有って成立するという、従来の印度の 輪廻の説とは 異らねばならない。無我・縁起の思想と能く契合した転生の説、此れが仏教の説である。印度の輪廻説を無我縁起の正しい軌道に乗せたのが即ち仏教であったと言ってよい。仏教の 輪廻説（転生説と言うも可）が 外道の其れに比し 異なっており、また勝れている点がそこにあると言ってよい。しかし形而上学的論議をなすべく業輪廻を取り上げる事は、解脱に対し何等の利をも齎らさないと言う意味に於て、十四無記の問題と同質のものと言い得る。唯だ仏陀が教化の必要上、業因業果に就て教示されている事実は

疑えない。現存する初期経典中、仏陀が死後に就ての事（それは業説の上からは当然有りうる）を述べる所が見出され、教化の必要上、仏陀が業説をなされた事は推定できるのである。仏弟子の中、聖歌の作者として有名な鵬耆舎（巴・梵 Vangisa）は、彼の教授師の尼倶盧陀劫波（巴 Nigrodhakappa）が死亡した時、彼は其師が果して大円寂したか否かを仏陀に質問した。すると仏陀は次の如く説かれたと『経集』に説く。「世尊宣はく、彼は茲に名色に対する渇愛を、〔即ち〕長時随在せし黒〔魔〕の流れを断ぜり、生と死を残りなく超度せり、と五者の最勝なる世尊は宣へり」と。死後の事は、此土入聖の自覚に達した比丘達に取っては、問題ではなかったであろうが、未覚者、特に在家信者に取っては、死後の事は大なる問題であり、又死後の事を考える事は甚だしく結果に拘泥する低級な考え方かも知れないが、一般大衆に取っては、無視する事の出来ぬ明らかな論理とも言い得るもので、即ち其れは原因と結果（三世の因果）と言う事なのである。

三世という考え方に立ち、因果の理に基ずいて教を説き、人心を得た宗教に耆那教があり、仏陀と同時代に此の教の存したと言う事、更に又今日も尚印度に於て生きた宗教として耆那教が行われて来たと言う事は、看過できない。耆那教の教祖は尼乾子で、其教を奉ずる者をも尼乾子と呼び、阿含部の経に其記事が出ている。其等の記事の全てが原始耆那教を伝えているとは言えないであろうが、其教が仏教の考え方と相通ずる面のあることは注意すべきである。仏教の業説、初期仏教の其れを見る上には、耆那教思想と比較する必要があるので、以下其の事を考えてみることにしよう。彼等は一種の宿命論者で、苦行を敢て為したと伝えられているが、彼等は自己の死後を思う時、其の苦行に堪えられたに相違ない。即ち彼等は苦行が必らず未来に善果を生み出すものと期待したであろう。又耆那教は自殺を尊ぶ。其の自殺に依て、此世を去り自己の悪から超越し得ると考え、来世の善果が予期せられると見た。耆那教の開祖尼揵は、宿命論者であったが（真面目な人物であったらしい）、宗教的自殺に依り人身を得たと

いう前生の話を『中阿含経』（二五、苦陰経、大正一・五八七b）の「苦陰経」に説いている。文に言う。

我復問曰。尼揵。若爾者汝等尊師尼揵。本重作二悪不善之業一。彼本作二尼揵一死今生二人間一。出家作二尼揵一行二不坐行一。常立不坐受二如レ是苦一如二汝等輩及弟子一也。

と。此の自殺は、来世を考慮した自殺であり、結果論に立つ考え方である。「殺す勿れ」という不殺の宗教は、慈悲の宗教と言うてよく、不殺を尊ぶ事が遂には自殺尊重にも連なる。斯う言う耆那教の精神は、当時の人々の共感を呼んだに相違ない。唯だ苦行を為す宗教、祭式に没頭しない宗教、と言うだけでは新宗教としての特色に乏しいが、不殺を尊び自殺を為す事をさえ尊ぶと言う宗教は、新宗教としてその当時の人心を惹きつけた点であったに相違ない。印度に於て諸国が鼎立し、反目抗争をほしいままにしていた時代に、崇高な迄に浄い宗教が存した事を注意すべきである。此の耆那教は極端な運命論に立ち、業説を主張したが、斯うした環境の下で仏陀が教化された事を思うとき、業という考え方に対し、仏陀は無関心ではいられなかったに相違ない。

耆那教が自殺を讃え尊ぶのに対し、仏教は自殺を如何に眺めたかにつき少しく考察しよう。『弥沙塞五分戒本』（大正二二・一九五a）に依るに次の如く説く。

若比丘。若人若似レ人。若自殺若与二力薬一殺。若教レ人殺。若教二自殺一。誉レ死讃レ死。咄人用二悪活一為二死勝一レ生。作二是心一随レ心殺。如レ是種種因縁彼因レ是死。是比丘得二波羅夷一。不共住。

と。同様の記事が『四分律比丘戒本』（大正二二・一〇一五c）にも出ている。本人が自由意志で自殺する事を罪として規定しないが、自殺幇助者や自殺勧誘者等を刺殺と同様に見て之を罰する。仏教で自殺を讃美しない点は、耆那教と相違する。又、『摩訶僧祇律』（四、大正二二・二五四a）に依れば、毘舎離で長らく患った比丘が受経（誦経）する事や思惟行道する事が出来なくなり、人々も此の比丘を厭うに至り、自身も病苦に疲れ、苦痛に耐え難くな

り、看病の比丘に「殺してくれ」と頼んだところ、初の中は看病の比丘は然う言う事は出来ないと言い、又自殺の為の用具を渡すわけにもいかず、そこで死を求めず生きよと勧め、病める比丘の申し出を断った。併し最後には其の様に自殺を願うならば、自分自身で刀を取るなり、自分で毒を飲むなり、或は縄で首をくるとか、坑に飛び込むとか、火中に飛び込んだり、石を抱いて淵に沈むとか、自殺の方法は種々有る事を教えて、自分は其比丘の為に場所を外したので、その病比丘は自殺を遂げた。此事を知った多勢の比丘は、事の顛末を仏陀に告げた。すると仏陀は、看病の比丘に、次の如く説き、波羅夷罪を宣告された。

仏言。汝常不レ聞。我無量方便称三讃於梵行人所身行慈口行慈意行慈一。供養供給所レ須耶。汝今云何誉レ死歎レ死。此非法。非律。非三如仏教一。不レ可下以三是事一長中養善法上。

と。又同律（摩訶僧祇律四、大正二二・二五四b以下）に依るに、仏陀が諸比丘に不浄観を説かれた所、諸比丘は不浄観を修して、身苦を患厭し、中には縄を以て縊死する者、毒薬を飲んだり、刀を以て自害する者が多く、或は鹿杖外道に頼み、苦より離脱する為に殺して貰うた者が、僅か半月の間に六十人もあったと述べている。そこで比丘達は仏陀に願い出て、諸比丘が身を厭うて自殺しない様に、諸〻の賢聖が久しく世に住し、人々を利益する様に他の法を説き聞かされる様に申し出た。そこで仏陀は阿那般那念（出入息念）を説かれたと言う。此れと同様の記事は『十誦律』（二、大正二三・七c）にも出ている。

自殺した比丘には闡那（巴 Channa）がいる（M.N.144. Channavada-sutta 中部経典四、南伝一一下、三七四以下）。彼は舎利弗、大周那と共に霊鷲山に住し、彼のみは病気をしていた。舎利弗は、大周那と共に彼を病床に見舞い、法を語った。すると闡那は之を喜び、自督を述べて、静かに自殺したと言う記事が出ている。此記事より推察すると、他にも年老いた病身の比丘の中には、禅三昧の喜びが持てなくなるし、殊に不浄観等も縁となって、生よりも

寧ろ死を望んだ者もいたであろうと想像される。斯うした場合に、耆那教の如くに死は讃美しないが、そうかと言って自由意志に基づく自殺を遮しない所に仏教の特色がある。両教に相違はあっても、自殺と悪とは別のものであると言う事が考えられる。併し仏教に於て自殺の認められるのは特異例である。何故かと言うに、凡夫の自殺は迷いを脱する道ではないからである。即ち特別の場合と言うのは、阿羅漢の六種性の中の思法（梵 cetanā-dharma）（婆沙論六〇、大正二七・三一二b）である。自殺した阿羅漢の喬底迦（巴・梵 Godhika 瞿底迦）（婆沙論六二、大正二七・三二〇b）の事は、『婆沙論』に出ている。之を受けて、『倶舎論』（二五、大正二九・一三〇b）には、次の如く述べている。

然喬底迦昔在二学位一。於二時解脱一極厭味故。又鈍根故数数退失。深自厭責執レ刀自害。由下於二身命一無上所二恋惜一。臨二命終時一得二阿羅漢一便般涅槃。故喬底迦亦非レ退二失阿羅漢果一。

と。喬底迦羅漢の自殺は有名な事件で、『雑阿含経』（三九、大正二・二八六a）、『別訳雑阿含経』（二、大正二・三八二c）等にも記されているが、『雑阿含経』では、如何にも仏陀が自殺した瞿底迦を讃嘆するかの様な文学的表現のあるのを見る。若しも彼が般涅槃した事を讃えている事に目を蔽うて此記事を読めば、自殺の勧奨の如き感を我々に懐かしめるであろう。そして此の瞿底迦の自殺行為を非難する語の見られない所には、此時代に於ける仏教と耆那教との、若干の類同性を思わしめるものがある。自殺者瞿低迦の般涅槃を讃嘆した仏陀の語は、『雑阿含経』に依るに、次の様である。

爾時世尊告二諸比丘一。汝等当来共至二仙人山側黒石室所一。観二瞿低迦比丘以レ刀自殺一。爾時世尊与二衆多比丘一。往至二仙人山側黒石室中一。見二瞿低迦比丘殺レ身在レ地。告二諸比丘一。汝等見二此瞿低迦比丘殺レ身在レ地不。諸比丘白レ仏。唯然。已見世尊。仏告二比丘一。汝等見二瞿低迦比丘周匝遶レ身黒闇烟起充二満四方一不。比丘白レ仏。已見

世尊。仏告二比丘一。此是悪魔波旬。於二瞿低迦善男子身側一。周匝求二其識神一。然比丘瞿低迦。以二不住心一執レ刀自殺。爾時世尊為二瞿低迦比丘一受二第一記一。……爾時世尊復説偈言。

如レ是堅固士　一切無二所求一　抜二恩愛根本一　瞿低般涅槃

と。此経の語る所は、瞿低迦が未来に生を受けることを欲せず、結生心の住することなく、恩愛の根本を抜く為に、身を殺して目的を達したと言う悲壮美を示す所が感動的である。仏陀に捨多寿行（定命よりも早く生命を断つこと）があるとされるのも、上述の瞿低迦の自殺事件と、根底的には同じもの（生死解脱）が存することを知らしめる。仏教は耆那教と共に、生の哲学と言うものでなくて、生死解脱の宗教であるという点に於て類同性を持つのである。

業の考え方に於ても亦仏教と耆那教とは近似性がある。阿含部経典の業思想を知る為には、耆那教の其れと対比するのが便宜である。耆那教の聖典として、『瑜伽論』（梵 "Yoga-śāstra"）、『入諦義経』（梵 "Tattvārtha-digāma-sūtra"）、『聖行経』（梵 "Kalpa-sūtra"）等があるが、此等は後世の思想を含んでいて、必らずしも原始耆那教の教相を知らしめるものではない。今は阿含に見られる耆那教の業説を取り上げる事にする。耆那教は、意（業）よりも身（業）を重視する。そして仏教で説く身口意三業に相当するものとして、身罰・口罰・意罰を立てる。此教では罰（梵 daṇḍa）を恐れ、教徒は到る処に不坐を行じ、常立を行い、極重の苦を身に受ける所謂苦行（梵 tapas）の外道の徒である。『長阿含経』（一一、大正一・六六c）の「阿㝹夷経」に依るに、耆那教徒（尼乾子）の行う七苦行を次の如く説く。

彼有二七苦行一長夜執持。何謂レ七。一尽二形寿一不レ著二衣裳一。二尽二形寿一不二飲酒食肉一。而不レ食二飯及与麨麵一。三尽二形寿一不レ犯二梵行一。四尽二形寿一毗舎離有二四石塔一。東名二憂園塔一南名二象塔一西名二多子塔一北名二七聚塔一。尽レ形

不レ離二四塔一。

と。此の中、第一は衣、第二は食、第四は住で、第三は出家しているから、梵行を犯さないとするもの、之によく似たものが仏教に於ける修行者の十二頭陀行（巴・梵 dhūta）で、其精神は、衣食住にわたる少欲知足であり、仏教の方は苦行ではない。十二頭陀とは、①村邑の喧雑に乱されない山林曠野に在る在阿蘭若処、②常行乞食、③富豪と貧家とを分たない次第乞食、④一坐に食すべきを食する受一食法、⑤鉢中に得たものにて満足する（そして余を求めない）節量食、⑥中食不得飲漿、⑦著弊衲衣、また著糞掃衣、⑧但三衣、⑨塚間住、⑩樹下止、⑪露地坐、⑫但坐不臥である。此の中、⑦⑧は衣、④⑤⑥は食、②③は食に関係のある乞食、①⑨⑩⑪⑫は住に関するもので、耆那教と相違もあるが、類似のものも見られる。一般在家仏教徒のたもつべきものは、①殺生、②偸盗、③邪婬、④妄語、⑤飲酒を避けるという五戒である。然るに耆那教徒は、先の経に依るに、初め四苦行を為し、後に七苦行を犯し、そして毘舎離城外で死んでゆく、と言う。又此の経（阿㝹夷経）には、耆那教徒は、憍慢を除き捨て、糞堆の上に伏して糠糟を舐めると言う如き苦行を為すと説くが、其修道に対して、此経には、仏陀の教（阿羅漢道）の勝れている事を説示し、然も繰返して、四諦を如実に知り、平等観を以て無余解脱するを如来と言うと説いている。尚『中阿含経』（中阿含経四、大正一・四四一c以下）に含まれる「師子経」に説かれる苦行梵志の事は、明了に原始耆那経典である（梵）“Ācārāṅga Sūtra”の所伝と一致していると言われるが、其処には次の如く苦行の模様を説く。

或有二沙門梵志一裸形無レ衣。或以レ手為レ衣。或以レ葉為レ衣。或以レ珠為レ衣。或不二以レ瓶取一レ水。或不二以レ魁取一レ水。不レ噉レ魚不レ食レ肉不レ飲レ酒。不レ飲二悪水一。或都無二所飲一学二無飲行一。或噉二一口一。以二一口一為レ足。……或食二麁食一。……或有二抜髪一或有二抜鬚一或抜二鬚髪一。或住立断レ坐。或修二蹲行一。或有レ臥レ刺以レ刺為レ床。或有レ臥レ

果以レ果為レ床。或有レ事レ水昼夜手抒。……如レ此之比受二無量苦一学二煩熱行一。師子。有二此苦行一我不レ説レ無。と。この様に説いた後、仏陀は之を誡めて、「師子よ、然もこの苦行は下賤の業と為し、苦に至り、困に至り、凡人の所行にして、聖道に非ず」と述べている。又「阿㝹夷経」には究羅帝（巴 Korakkhata）（究羅帝の梵語は kora hara-kkhattiya）と言う耆那教徒が、苦行を修して死亡した惨話を載せている。彼れ究羅帝は、人々が崇敬していたらしく、其名声が遠方に迄聞えていたと言うが、彼は糞堆の上に蹲って糠糟を食べていた。之を見た仏陀は、二日後に本人の腹が脹って命終し、餓鬼の中に生れるであろうと予言されたが、其の通りになったと記されている。此様な惨死を敢えて為すのが昔の耆那教徒であったらしく、今日の耆那教徒も亦、屡〻自殺を行うと言われている。

『中阿含経』の「優婆離経」（M. N. 56. Upāli-sutta. 中阿含経三二、大正一・六二八a以下）には、大要次の如く説く。一時仏陀が那難陀の波婆離の捺樹林にいられた。その時尼揵の徒（耆那教徒）の苦行と言う者が、行乞して仏陀を訪ねたので、仏陀は彼に問われた。経文には其問答を次の如く述べている。其処では、仏教の業説と耆那教の其れとが本質的に何の点で異るかを明示しているものと見る事が出来る（此経の長い引文は、便宜上、延べ書を以て示す事とする）。

ここに於て世尊問ひて曰はく、苦行尼揵親子、幾ばくの行を施設して、悪業を行ぜず、悪業を作さざらしむるや、と。長苦行尼揵答へて曰はく、瞿曇、我が尊師、尼揵親子、我等の為に行を施設して、悪業を行ぜず、悪業を作さざらしめ、但だ我等の為に罰を施設して、悪業を行ぜず、悪業を作さざらしむ、と。世尊、又また問ひて曰はく、苦行、尼揵親子は幾ばくの罰を施設して、悪業を行ぜず、悪業を作さざらしむるや、と。長苦行尼揵答へて曰はく、瞿曇、我が尊師、尼揵親子、我等輩の為に三罰を施設して悪業を行ぜず、悪業を作さざらしむ。云何が三と為す。身罰・口罰及び意罰なり、と。世尊又また問ひて曰はく、苦行、云何んが身罰異なり

口罰異なり意罰異なるや、と。長苦行尼揵答へて曰はく、瞿曇、我等身罰異なり、口罰異なり、意罰異なり、と。世尊又また問ひて曰はく、苦行、この三罰、是の如く相似たり。尼揵親子、何の罰を施設して最も重しと為し、悪を行ぜず、悪業を作さざらしむるや。身罰・口罰と為すや、意罰と為すや、と。長苦行尼揵答へて曰はく、瞿曇、この三罰、是の如く相似たり。我が尊師、尼揵親子、身罰を施設して最も重しと為し、悪を行ぜず、悪業を作さざらしむ。口罰然らず。意罰最も下にして、身罰の極大甚重なるに及ばず、と。

と。此経文は長く続くが以下を省略する。但し其文中に、我が身を以て那難陀の人々を殺して肉を積んで山と為す事が出来るかと尼乾子に問うに、それは出来ないと言い、或る力量ある心自在で富祐な人が瞋恚の念を以て那難陀内を焼いて灰にする事が出来るかと尼乾子に問うに、それは出来ると答えている。此の尼乾子の論理の上の矛盾を仏陀は指摘して、身口意の三業中、身業を重しと為し意業を軽視する事の非を示し、意業を重しと見る説を教えるのである。

次に注意すべきは『中阿含経』(四、大正一・四四二c)の「尼乾経」に見られる耆那教の業説である。即ち其文に言う。

諸尼乾等如レ是見如レ是説。謂人所レ受皆因二本作一。若其故業因二苦行一滅。不レ造レ新者。則諸業尽。諸業尽已則得二苦尽一。得二苦尽一已則得二苦辺一。……彼諸尼乾便報レ我言瞿曇。我有二尊師一名二親子尼乾一。作二如レ是説一。諸尼乾。汝等若本作二悪業一。彼業皆可下因二此苦行一而得中滅尽上。若今護二身口意一。因レ此不三復更作二悪業一也。

と。若し諸〻の耆那教徒が、次の如き説を作すならば、可憎悪と呼ばねばならないと仏教では言う。其の可憎悪に五種を数えているが、其れは(中阿含経四、尼乾経、大正一・四四三c以下)次の通りである。

①今衆生が受ける苦楽は本作に因ると考えること。此の主張を為すならば、尼乾等は本と悪業を作したと言う事

になる。

②今衆生が受ける苦楽は、皆合会に因ると考えること。此の主張を為すならば、尼乾等は本と悪合会した事になる。

③今衆生が受ける苦楽は、皆為命（もとからの運命）と考えること。此の主張を為すならば、尼乾等は本と悪為命した事になる。

④今衆生の受ける苦楽は、皆見に因ると考えること。此の主張を為すならば、尼乾等は本と悪見が有った事になる。

⑤衆生が受ける苦楽は、皆尊祐の造に因ると考えること。此の主張を作すならば、尼乾等は本と悪尊祐であった事になる。

何となれば尼乾の徒（耆那教徒）は、皆極重苦を受けているからであると説き、随って上記の五を五種可憎悪と呼ぶと説いている。然るに此経に於て、尼乾等の運命的な過去世の悪因の主張を示して後、仏陀は（中阿含経四、大正一・四四四c以下）、

①妙業、②妙合会、③妙為命、④妙見、⑤妙尊祐

と言う五称誉を説いている。此れは尼乾の論法（過去世の運命的な因を考えること）に則って、奪って如来の優勝を比較の上で示そうとするものである。即ち言う。

①如来本と妙業有り。彼に因るが故に如来今に於て聖無漏楽、寂静止息して、而も楽覚を得。

②如来本と妙合会有り。彼に因るが故に如来今に於て……

③如来本と妙為命有り。彼に因るが故に如来今に於て……

④如来本と妙見有り。彼に因るが故に如来今に於て……
⑤如来本と妙尊祐なり。彼に因るが故に如来今に於て……

以上の文は、仏陀（随って仏教徒）は、聖無漏の楽を得、寂静止息して楽覚を得ると説き、耆那教には苦のみあって、斯うした楽の無い事を対比したのである。此れは耆那教と仏教との、夫れぞれの理論と実践の関聯を比較したものとして注意すべきである。耆那教の苦行の場合は、五種可憎悪の理論があり、理論が正しくなく、随って実践も正しくない。之に対し仏教の実践は、正しい理論の上に打ち立てられている。正しい理論は、実は悪しき理論（五種可憎悪）の止揚と言ってよいであろう。妙業……妙尊祐と説く「妙」の語に、止揚の意味が顕われていると言えよう。耆那教と仏教との両教に於て、極苦と妙楽とを以て対比させ、此の妙楽の果ある因としては、経末に八正道を持ち来るのである。即ち言う。

云何更有二現法一而得二究竟一。無レ熱常住不変。是聖所知聖所見。謂八支聖道。

と。又此の「尼乾経」（中阿含経四、大正一・四四三b）には、苦報業・楽報業・熟報業・不熟報業・現法報業・後生報業等の用語があり、三世因果と言う考え方の上で、尼乾と仏陀とが問答している事は注目に価する。

『長阿含経』（一六、倮形梵志経、大正一・一〇二c以下）の「倮形梵志経」に依るに、沙門婆羅門は、唯彼等が苦行すると言う理由に依て、其名称が有るとしてはならないと説く。そして無数の方法で、身体を苦役する所謂苦行は、決して善趣におもむかしめ悪趣をのがれしめる因でないとも言う。苦行者は（其苦行が直ちに善趣や悪趣に往く因ではない故）、死後に堕獄する者も有り、又天に生れる者等も有って、種々の者が有り得るとする。そして苦行者の死後の事は、仏陀は記説しないのである（それは正しい因果の理の上で予想を立て得ないからである）。そして仏陀は、次の如く、正しい修行が（良い意味での）快楽を生むと述べている（長阿含経一六、大正一・一〇三c）。

仏告ニ迦葉一。若如来至真出ニ現於世一。乃至四禅。於ニ現法中一而得ニ快楽一。所以者何。斯由下精勤専念一心。楽ニ於閑静ニ不中放逸上故。迦葉。是為下戒具足見具足。勝ニ諸苦行一微妙第一上。

と。

耆那教は正しい意味の三世因果説ではなくて、宿作・合会・為命・見・尊祐を説く（三世に立って）。然ういう不合理な説に立つ実践は正当のものではあり得ない。仏教の実践は不正理に立ってもよいとはしない。即ち仏教では、真理に立脚した実践を要求するのである。耆那教の基本的な理論は（他の理論が無いことはないが、主なる理論は）、宿作因と言うべきで、苦楽一切を前世の因に依る果と眺める。此の考え方に於ては、自己の現在の正しい努力に依って、現状を打開する事を認めず、偏見に立って苦行するので、仏陀は之を斥けた。ものの真相に徹しない時、偏見となる。之に反して、仏教は広くものを眺め真理に徹するから正見となる。そこで仏教では、人生の苦楽全てが前世の業果とは限定して説かない。そして何れかと言えば現実を重んずる立場を取る。前世の業に依る果という方面を全然認めない仏陀ではなかったが、現実に立脚して八正道を行ずる。即ち過去を追わず未来を願わず今日一日は正しく生きると言うこと（主なるもので言えば正語正業正命）が仏教的実践と言われるものである。自由意志に基ずく行為（故思業）を認めるのが仏教であり、又定業ばかりでなく不定業を認めるのが仏教であるから、宿作外道の陥る難をのがれる事が出来る。『婆沙論』（九八、大正二七・九九三ａ）に宿作外道を批判して、「彼は善と不善との業の類には、定なると不定なると、及び時分に差別（ある）を知らざるが故に此の執を為す」と言うのは、初期仏教を継承した穏当の見解である。

因果を宿命的に固執する宿作外道と正反対のものは、因果撥無の邪見も、あるいは断見も其一であり、無因無縁と説く偶然説も其の考え方の一である。『相応部経典』（S. N. IIII. p. 349.）には、断見の主張を示して言う。

若し（人あって）たとひ恒河の北岸に行きて布施し又布施せしめ供犠し又供犠せしむるもそれを因縁として福徳ある事無く又福徳の報もなし。布施と調御と自制と真実語とによりても福徳なく、又福徳の報もなし。

と。此れに対し仏陀は、業論者、業果論者、精進論者であると『増支部経典』（三・一三五、南伝一七・四七三）に説くのであり、因果の線に沿うて法を説くのが仏陀である。

『長阿含経』（長阿含経七、弊宿経、大正一・四二b以下）の「弊宿経」には、弊宿婆羅門と童女迦葉との問答が出ている。此婆羅門の方は、常に人々に向って、「此世は有ることとなく、亦更生無く、善悪の報も無し」と説いていたと言う。此れは因果撥無の断見であるが、童女迦葉は、此世・他世・善悪の報を認め、因果を信じたと説かれている。此経には一般世人が自己の持つ認識能力の上に、業因業果の事実が認められないと言う理由により、業因業果や転生を否定しようとするのに対して、巧みに譬喩を以て業因業果の存する理を説いたものである。そして此経には、「諸〻の智ある者は、譬喩を以て解を得るなり。我今更に汝の為に喩を説くべし」と繰返して、前後十二の譬喩を説き、遂に弊宿婆羅門が、童女迦葉に説き伏せられ、此世他世あり、善悪の報ある事を信ずるに至り、仏教徒になった事を述べている。今煩を厭うて譬喩の全てを省略するが、要するに死後の世界の有る事を知識の上で認め得ないとなす者、同時に業因業果無しとする者に対し、此世彼世のある事、業因に対する報いある事を諸方面から説いているのである。其れは当時の一般大衆の知識の程度に応じた低級な示し方とは言え、業因に業果ありと言う理を明したものである。

『中阿含経』（三、度経、大正一・四三五a以下）の「度経」には、「或は沙門梵志有り、是の如く見、是の如く説き、人の所為は一切皆宿命の造に因ると謂ふ。また……人の所為は一切皆尊祐の造に因ると謂ふ。また……人の所為は一切皆無因無縁なりと謂ふ」と述べて、宿命説、神意説、偶然説を挙げ、此等を批判している。此等の中、宿

命説に就て触れよう。

於レ中若有ニ沙門梵志一。如レ是見如レ是説。謂人所為一切皆因ニ宿命造一者。我便往レ彼到已即問。諸賢。実如レ是見如レ是説。謂人所為一切皆因ニ宿命造一耶。彼答言爾。我復語レ彼。若如レ是者。諸賢等皆是殺生。所以者何。以ニ其一切皆因ニ宿命造一故。如レ是諸賢。皆是不与取邪婬妄言乃至邪見。所以者何。以ニ其一切皆因ニ宿命造一故。諸賢。若一切皆因ニ宿命造一。見ニ如真一者。於ニ内因内作以不作一。都無レ欲無ニ方便一。諸賢。若於ニ作以不作一不レ知ニ如真一者便失ニ正念一。無ニ正智一。則無レ可ニ以教一。如ニ沙門法一如レ是説者。乃可ニ以レ理伏ニ彼沙門梵志一

と。尚神意説に対する批判は、『倶舎論』（七、大正二九・三七c以下）に詳しく出ている。今要点を掲げると、次の様である。

　世界人生は直接原因と間接の諸縁とから成立している。斯うした原理を以て説けば、神の意志決定という唯一無二の因に依り世界人生が創造されたとの説をなす要はない。又、神は世界を造るが、一切の成立には別の因を要すると改めて主張しても正しくない。他の因を要するなら、神の意志のみで世界が創造されたと言う考えを捨てたことになるからである。若し又世界は神の意志のみで造られたのなら、世界は同時に起っていなくてはならないのに、世界の事象は現に順次起りつつあるから、神意説は成り立たなくなる。又、神に自由の意欲があり、此れは今起し、あれは今滅ぼそうと、順次に神が意欲するから、世界の事象は順次に起ると改めて説いても、これは誤りである。何となれば、それは神の意志だけに依らないで、神の楽欲の差別に依って起ることになるからである。種々の楽欲があっても、神は唯一であるから、神意に依り世界は起ると釈明しても、これ亦間違いである。若し然う言えば、神は唯一無差別でなくてはならないから、種々の楽欲は一時に起きて、世界は無秩序となるであろう。然も世界は現に無秩序ではないから、神の意志一つでは世界は起らないのである。又、神の楽欲は種々あるが、其等を

一時に起させない因が別に有ると主張するならば、此れも亦矛盾に陥る。其れは神の自由意志が他の原因に依て制限を受け、不自由の意志となるからである。又此様な解釈をなせば、制限した原因も他の因に制限を受け、其のものも更に他の原因に制約されると言ぅ様に、無限に他の因を要して、不合理となる他はない。又此処に他の釈明を為したとする。神の種々差別のある楽欲が同時に起らず、次第を追ぅて生ずる為には、別に他の差別の因を必要とする。随って神の種々の楽欲を規定するには、種々の因があって、其等が相互に差別して辺際が無いと主張する時は、仏教の考え方に近ずいている。何となれば、仏教では無始無終の因縁果の理を以て世界の現象があると思惟しているからである。そこで、神意に依り世界が造られたと言いつつも、遂には其れを説く必要がなくなって来る。又凡そ神の楽欲は頓に起るものではあるが、万象が次第を追ぅて生じてゆくのは、神の楽欲に随ぅからであると説いても、此れ亦正しくない。何となれば、神の楽欲は前位（前の時）と後位（後の時）とが無差別でなくてはならないからである。又、本と神が世界を造った目的は何であったか。若しも喜びを起す為に神が世界を創造したと説くならば、全智全能の神が、喜びを起す事に於ては、不自由であると言ぅ矛盾した結論となる。喜びを起す一事に於てさえ自由でない様な神は、何ぅして大宇宙に於て自由であり得よぅ。又、神が地獄を創造したり、罪人を罰する器材をこしらえたと言えよぅか。その様なものを造って有情を苦しめ、又其れを見て喜びを感ずる神のある筈はない。然ぅした神が有るなら、神は有害無益で、人間よりも心の劣った者と言ぅ他はない。又神の意志に依て世界が造られたとする人々は、我々が現に努力する事に依り、其れ相応の効果の現われると言ぅ日常経験の事柄を如何に説明するか。其れをさえ否定するのは、不合理の極みである。又神は自ら意志決定を為すが、他の因縁が助ける。此の助ける働きを待ち、其れが因となると説いても、此れは正しくない。何となれば其際、神と言ぅ名ばかりを挙げて敬ぅているに過ぎず、実は決して神の意志の働きを要しないで、助ける因縁の働きしかないからである。

又神は他の因縁の助けを必要として、其意志を決定し、万象を生ずると説くならば、そうした神は自由ではない。又、神が初めて世界を造り、其れ以後の事は全て神の他の因縁に依って生ずると説明しても、此れ亦誤りである。何となれば、世界の初は因縁に由って生ずるのでないから、世界も実は神と同じく無始より存在した筈と言う事になり、随って創造と言う事が認められなくなるからである。即ち神は因縁以上の存在であるとするから無始、世界の初も因縁以上であるから無始、そこで創造の成立する筈が無い。

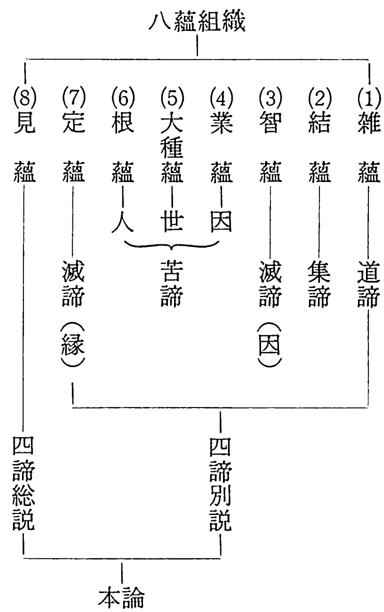
以上述べた様な明快な理論に依て、神意説（一因外道）の成立しない事を知り得るのである。先に掲げた『中阿含経』の「度経」には、此の神意説（尊祐説）、無因無縁説（偶然説）を紹介し批判し、最後に四諦を掲げ、特に道諦には八支聖道を示すが、之に依てこそ、正見に依る修道の正しさが可能であって、宿命説等の戯論を超越し得ることを教えるものと見る事が出来よう。

第二章　婆沙論の業思想

第一節　本書教義の大要

本書は業を説くこと最も詳細で、梵本は今は伝わらず、玄奘の訳するものは、十五巻が業蘊であって、これは仏教中、他に例のない量の業論である（巻一一二より巻一二六におよぶ一五巻）。それを直ちに紹介すれば婆沙論の業思想ということになるが、それに先きだち、本書教義の大要をとらえねばならない。そのためには組織を見ねばならないが、本書は本論である『発智論』（玄奘訳で二〇巻）の註釈であるから、発智・婆沙両書にいかなる組織があるか

を図示することにしよう。



本書は阿毘達磨論書と呼ばれるが、本論である発智論を註釈するに当たり、集異門足論等の所謂る六足論を自書中に取り入れ、有部教義が一応、本論において大成されたのを完全なものにしたと言える。そして部派仏教中、特に説一切有部においては、修道においては、四諦を対観するのであり、これによって涅槃を目ざす。かの対機説法、あたかも病に応じて薬を与える如き釈尊の教化においては、八万の法蘊とせられるもの、まとめた一形態を以って示せば七種の法蘊、三十七菩提分法があるけれども、修行道として唯一を選んで有部は四諦観をなす。それは縁起を観じて開悟された仏陀が、縁起法をわかりやすく四諦として説法されたものと言われている。そこで有部系論書においては、後来、心論・心論経・雑心論・倶舎論等において、その修行道精神が継承され、それぞれの組織がいずれも例外なく四諦の組織となっていることは当然と言ってよい。そのことに関しては別書（拙著『有部阿毘達磨論書の発達』三九二頁参照）を見て頂きたい。これは有部のみではなく、多聞部の論書（経部の論書ともいう）とみられる『成実論』や、有部の正系でない別の有部師の作とみられる『四諦論』においても、亦論書の組織が四諦であることは見のがしてならない。

いま四諦を見るに、婆沙論においては、縁起の三世両重の因果に立って解明しているのであって、四諦にまとめるまとめ方が、集諦において惑・業を入れることになる。つまり十二縁起（十二因縁）を惑・業・苦として眺め、

ここに縁起は、因縁果（惑縁・業因・苦果）として置きかえられることになった。このように縁起を因縁果に置きかえることは、初期経典の成立期には存しなかったことで、経典解釈の時期に、この考究がなされたことは明了である。このような解釈仏教、もしくは説明仏教は、あまりに詳細となってゆくときは、実践性を欠くことになるのであって、釈尊の修道に還れという大乗運動興起の淵由となったとみてもよい。

婆沙論は、業感縁起の立場の書と言われる。それは縁起を因縁果で解明したことを明らかに示す。そして阿毘達磨の学事、煩瑣哲学と言われるほどの詳細な仏教研究がなされた阿毘達磨成立時代に、阿毘達磨論師は、いかなることをなすことが使命であったかを知れば、上述したことが明了となるのである。

婆沙論二三（大正二七・一一六b）に次の如く説く。

> 問。何故因後説随眠耶。答。以阿毘達磨蔵義応以十四事覚知。謂六因・四縁・摂・相応・成就不成就。若以如是十四事覚知阿毘達磨無錯謬者。名阿毘達磨師。非但誦持文者。有余師説。応以七事覚知阿毘達磨義。謂因善巧縁善巧。自相善巧。共相善巧。摂不摂善巧。相応不相応善巧。成就不成就善巧。若以如是七事覚知阿毘達磨無錯謬者。名阿毘達磨師。非但誦持文者。是故因後説諸随眠。於義無失。

と。ここに阿毘達磨師と呼ばれる者が如何なることをなしたかということに対し二義が出されているが、二義ともに因・縁、あるいは詳しく言えば六因・四縁・更にくわしく言うときは六因・四縁・五果の法相を明らかにし、諸法を分別し決択する主要任務をもつ者であることが明示されているのである。これは諸法を因・縁・果で説明するのでなければ夜も日も明けぬと言ったような阿毘達磨発達時代の世相を反映しているとみてよい。その因・果は、六因―五果、四縁―五果と仕分けて説きうるが、ここには後者は省略し、前者を表示すれば次の如くである。

六因・五果

- (1)同時因果（相応因、倶有因―士用果）
- (2)異時因果（同類因、遍行因―等流果）
- (3)隔時因果（異熟因――異熟果）
- (4)不時因果（能作因――増上果）
- (5)超時因果（×――離繋果）

これら一一について解説する遑がないが、要するにこの因果の解説は、西洋哲学などで説く平面的、単一的因果説とは異なり、立体的構造のものであることを認めねばならない。何故にこのような立体的編成とも言うべきものが説かれるに至ったかと言えば、仏陀の縁起説のスケールの大きさ、深さに基づくからである。縁起説は仏陀を特色づける根本であって、今さら論ずるまでもないが、その広さ深さの故に後世において種々の解釈を生ずるに至った。それは『婆沙論』二三（大正二七・一一七c）に説かれる、(1)刹那縁起、(2)連縛縁起、(3)分位縁起、(4)遠続縁起や、晋訳の『華厳経』二五（大正九・五五八b以下）に説かれる十二因縁の十門観察という解釈がなされていることに依っても知られよう。縁起説が広くして深い哲理をもつからこそ、その精神にもとずき、思索を重ねて、業感縁起説（分位縁起説）ばかりでなく、頼耶縁起説、真如縁起説、如来蔵縁起説、法界縁起説、さらにまた六大縁起説さえも説かれるに至るのである。性起と不二なる縁起と言うことになれば本願縁起とも言うことのできるものも説かれてよいが、これは人師が勝手にこしらえた縁起説ではないから、これらの中に加えないのが至当とも言えよう。

ところで縁起が何故に広範な因果に置きかえられる基礎を開いたかということを考えてみるに、これは縁起の法則即ち「もし此れあれば即ち彼あり、もし此れ生ずれば彼生じ、もし此れなければ彼なく、もし此れ滅すれば彼れ滅す」というものに依る。これは初期経典に因縁果の三を挙げて明了に説いたものがないにかかわらず、阿毘達磨の学者たちは詳細に分別したのであって、このように見てくれば、縁起に対し種々の見方がありうることが領解でき、十二縁起は十二因縁としてみられうることも理解できる。なにも時間的解釈は、釈尊の縁起説の本来的のもの

でないと拒否しなくてもよい。しかし広い見方の可能な縁起説を、時間の上にかけてのみ解釈すること（分位縁起）が唯一無上で、これのみ認めるという態度を持するならば、縁起の真理に背を向けることになろう。広くして深いものは、その通りに受けとめるべきである。

ところで婆沙論は、四種縁起中、分位縁起をもって正義となし、随ってその業思想は、三世の体を実有となし、縁起は無為でないとする立場から十二支縁起を過現未の三世にかけて、両重の因果として説く。すなわち婆沙論二三（大正二七・一一六b以下）に次の如く説いている。番号は私に付す。

一補特伽羅。於此生十二支縁起。幾過去・幾未来・幾現在。如是等章及解章義既領会已。次応広釈。問。何故作此論。答。為止他宗顕正義故。謂(1)或有執。過去・未来体非実有。現在雖有而是無為。為止彼宗顕過去・未来体是実有。現在是有為世所摂故。(2)或復有執。縁起是無為。如分別論者。

と。その後に本書には次の如き十二支縁起に関する五視点について解明をなした。五視点とは、次の如し。

(1)何故に唯だ一補特伽羅を説くのか。
(2)何等の一補特伽羅を説くのか。
(3)何故に唯だ此の生を説くのか。
(4)何等の此の生を説くのか。
(5)何等の現在を説くのか。

この五問題を解明して、次の如く（同上・一一六c以下）説く。

(1)何故唯説一補特伽羅者。為避論文煩広失故。若説一切補特伽羅論文煩広　亦為无用。説一則知余亦爾故。

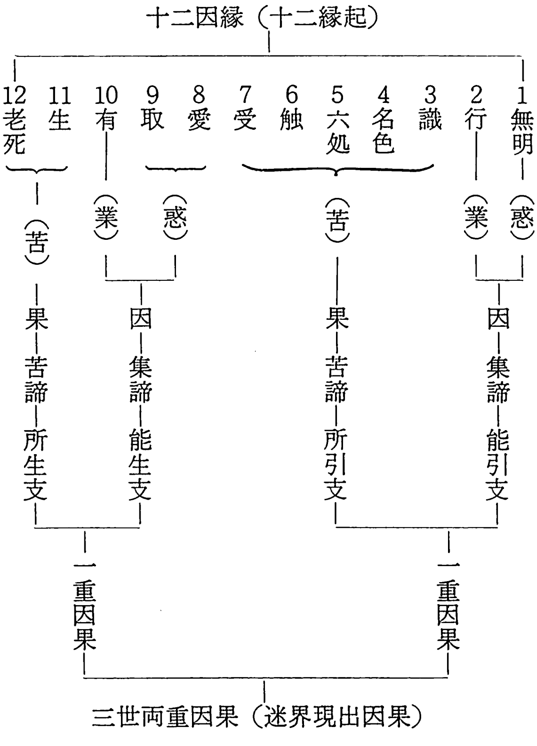
(2)説二何等一補特伽羅一者。若有下遍二歴此十二支一如中陟二梯隥一。是此所説。謂若過去起二无明行一。引二得現在識名色六処触受一。復於二現在一起二愛取有一。引二得未来生老死一者。是此所説一補特伽羅。若有三過去起二无明行一。引二得現在識乃至受一。現在不下復起二愛取有一引中得未来生老死上者。非二此所説一。（以下省略）

(3)何故唯説二此生一。説二現在生一則知二過去・未来亦爾一故不レ説レ余。

(4)説二何等此生一者。一衆同分説為二此生一。

(5)説二何等現在一者。説二衆同分現在一。不レ説二刹那現在及分位現在一。

と。このようにして、下図の如き三世両重の因果が、ここに説かれていることを知るのである。理解の便宜のため、特に惑・業・苦並に四諦中の前二諦に当てて図示しよう。



外道は四諦を撥無する。もし真の仏教徒であるならば、この四種の真理を受け容れ信受して疑わない。もし此の四諦を信受するものならば、惑・業に因って迷界（苦悩の世界）あることをみとめる。随って四諦の上に立つ業説であるから、業説は軽視すべきでないという理をここに含む。

『婆沙論』九（大正二七・四一c以下）には、外道が四諦を撥無し、それは聖法の誹謗であるとして、次の如く問答を設けて明解している。その文にいう。

問。何縁外道撥無四諦。答。彼執有我故便撥無四諦。彼作是言。色等五蘊是我非苦。便撥苦諦。我無有因便撥集諦。我常不滅便撥滅諦。我無対治便撥道諦。如善説法者。知色等五蘊是苦非我便信苦諦。此苦有因便信集諦。此苦可滅便信滅諦。苦有対治便信道諦。此中邪見摂者。顕彼自性。撥無実有四聖諦故。此有四種。広説乃至。若謂無道。見道所断者。顕彼対治。見四諦時永断彼故。余如前説応知。此中謗苦諦者。有二種謗。一謗物体。二謗果義。謗集諦者。有二種謗。一謗物体。二謗因義。謗滅諦者。唯謗物体不謗果義。有作是説。亦謗果義。謗道諦者。唯謗物体不謗因義。有作是説。亦謗因果。有作是説。謗道諦者。唯謗作用。

と。

因果を撥無する者は外道であり、大乗経論等に之れを拒否したものはない。観経の如きは、「発菩提心、深信因果、読誦大乗……」（真聖全一・五二）と説き、「於第一義心不驚動深信因果不謗大乗……」（同上・六二）と言い、「上品下生者亦信因果不謗大乗……」（同上・六一）と説いていて、仏教徒である限りは、撥無因果の邪見に陥らぬことは当然のことと言ってよいのである。

業について考究するに当っても、自身が外道見に組みせず、不正見を排除し、正見に随順する者たるを要するが、それには四諦迷悟因果の正道を受けねばならない。このことを発智論二〇（大正二六・一〇二九b）に次の如く説く。

已見者能見二　已見及不見一
不見者不レ見二　不見及已見一
已見者　者。謂諸已見二　苦集滅道一。能見二　已見及不見一者。謂下彼能見中諸余已見二苦集滅道一及不中　見二苦集滅道一。不見者　者。謂二諸不レ見二苦集滅道一。不レ見二不見及已見一者。謂丁彼不見。諸余不レ見乙及以見丙　苦集滅道甲。

と。

先きに私は婆沙論が業感縁起の立場であると述べたが、その業感の典拠は此書一一五（大正二七・五九九ａ）にある。その文にいう。

問。何故捨根唯善業感　非二不善一耶。答。捨根行相微細寂静。智者所レ楽故善業感。諸不善業性是麁動。故不レ能レ感二　捨受異熟一。

と。また同一一八（同上・六一四ａ）に説く。

頗有下如二身業感　異熟果一。語業意業不中　爾耶。乃至広説。今於二此中一方便　顕二示三業所感愛非愛果一。後見蘊中方便　顕二示分位差別一。此中所問先答二黒品一。後答二白品一。是　名二此処略毘婆沙一。頗有下如三身業感二異熟果一。語業意業不中　爾耶。答。有。如下　身不護、語護。彼於二爾時一有中善心或無記心上。謂於二今時一起二不善身表業一。由レ此　発二起無表業随転一。及於二今時或先時一起二善語表業一。由レ此　発二起　无表業随転一。即於二爾時一善心現起或無記心。此中身業感二非愛異熟一。語業感二愛異熟一。意業若善心起　感二愛異熟一。若無記心起。不レ感二愛非愛異熟一。

と。

この業感の縁起は、詳しくは惑・業感縁起を示すことは、別処に説いた通りで、これは縁（惑）と因（業）とに依り、果（苦）を感ずることを示すのである。即ち業は、因縁果の体系の中において正義を示すものとみてよい。

第二節　異熟因果の思想

第一項　異熟因果に就て

前世と此世、此世と後世という隔世において、いかに因果は開展するか。これは仏教という宗教において仏教徒にとっては重大関心事であり、本書成立の時代には、この異熟の因果は詳細に考究された。これが判らねば、婆沙論の業思想の重要方面を欠くこととなる。依って以下、本書一九（大正二七・九六a以下）の文意を取って述べることにしよう。

この異熟因が説かれるのは、他の宗をとどめ、説一切有部の正理を顕わす為めである。

(1)有部では異熟の因果は、ともに五蘊に通ずるとなす。しかし譬喩者は、思を離れて異熟因なく、受を離れて異熟果なしと説く。

(2)有部では異熟の因果は、亦これ諸色と不相応行とにも通ずるとなす。しかるに大衆部では唯だ心と心所とのみ、異熟の因果を有すと説く。

(3)有部では異熟の因果は、心・心所・諸色法・不相応行にも通ずるとなす。しかるに一の異執では、これらの中、不相応行には通じないと説く。

(4)有部では、異熟因は異熟の果位に至っても、なお実体があるとなす。しかるに一の異執では、諸々の異熟因は、かならず自体を捨して、その果がまさに熟すと説く。そして、諸々の異熟因はかならず過去に入って、まさにその果を与える——即ち、過去は已に滅するから、自体無し、と説く。

(5)有部では、異熟因は果がすでに熟しても、その体はなお有るとなす。しかるに飲光部では、諸々の異熟因は、果がもしまだ熟しないときは、その体は恒に有るが、その果が熟しおわれば、その体はすなわち壊すると説く。そしていう――あたかも種子にあって、芽がもし未だ生じないときは、その体が恒にあるけれども、芽が生ずるときは、すなわち種子が壊するのと同様であって、諸々の異熟因の場合も、これと同様であるという。

(6)有部では、善悪業には苦楽の果があるとなす。しかるに諸々の外道は、所造の善悪に苦楽の果はないと説く。異熟因果の異熟とは、異類にして熟する義、異時（隔世）にして熟するの義をもつが、因の方は必らず善か不善で無記はなく、果は必らず無記とせられる。

さらに異熟因果を説くところで、引業・満業のことをいう。これは初起経典にみられない業分類である。婆沙論一九（大正二七・九八a）に次の如く説く。

問。諸造レ業者為下先造中引二衆同分一業上。為下先造中満二衆同分一業上耶。有作二是説一。先造二引業一後造二満業一。若先不レ引後無レ所レ満。猶如下画師先作二摸位一後塡中衆彩上。此亦如レ是。有余師説。先造二満業一後造二引業一。如下菩薩先於二三無数劫一造二満業一已。後於二百大劫中一方造中引業上。如是説者。此則不定。或有下先造二引業一後造中満業上。或有下先造二満業一後造中引業上。随二造レ業者意楽一故。

と。部派仏教の論書製作時代に引満二業の分類をなすが、もし之に依って生れながらに上下の差別ありとの考え方を基礎づけることになるとすれば、これは行きすぎである。何となれば釈尊の四姓平等の意を傷ける論理を造るからにほかならない。こうした不了義は斥けるべきで、了義をのみ受容すべきである。

また『婆沙論』一九（大正二七・九八a）には、三種の異熟を受くる業ありとし、(1)順現法受業、(2)順次生受業、(3)順後次受業を説く。それらについて次の如く定義する。(1)は、「もし業を此の生に造作し、増長して即ち此の生

において異熟果を受け、余の生において非ざるものなり」と説く。(2)は「もし業を此の生に造作し、増長して、次後生において異熟果を受け、余の生には非ざるものなり」という。(3)は「もし業を此の生に造作し、増長して、第三生、或は第四生以後において、次での如く異熟果を受くるものなり」と。

本書一九（同上・九八c以下）には、無漏法には異熟果が無い理由を詳説しているから、これを次に掲げよう。

(1)田に非ず器に非ればなり。

(2)法の能く諸有・諸趣の生老病死を恒に相続せしむる者は異熟果を有するも、無漏は能く諸有・諸趣の生老病死をして、究竟断せしむる故、異熟果なし。

(3)法の能く諸有・諸趣をして漸く増長せしむる者は異熟果を有するも、無漏は能く諸有・諸趣をして漸く損減せしむる故に異熟果なし。

(4)法の、是れ苦にして諸有の世間の生老病死の趣の集を行ずるものは異熟果を有するも、無漏は是れ苦なる諸有の生老病死の趣の滅を行ずる者なれば異熟果なし。

(5)法が、是れ身見事、是れ顛倒事、是れ貪愛事、是れ随眠事にして、垢有り毒有り穢有り濁有り、苦集諦に随ひ（堕し）、三有に堕する者は異熟果を有すれども、諸々の無漏法は彼と同じからざるが故に異熟果なし。

(6)もし無漏法が有異熟ならば、則ち勝因が下劣の果を得することと為る。因は是れ無漏善の有為法にして果は是れ有漏の無記法なる故に（このこと理に応ぜず）。

(7)もし無漏法にして有異熟ならば、則ち聖道は有を相続せしむることと為るも、聖道が有を続くることは、理と相違す。

(8)もし無漏法にして有異熟ならば、何処にてか（果を）受けん。もし欲界に在りて（受果す）とせば、則ち理に

応ぜず。無漏法は欲界繋に非ざるが故に。（そは）色無色界の業の如し。もし色界に在りて（受果す）とせば、亦理に応ぜず。無漏法は色界繋に非ざるが故に。（そは）欲と無色界の業の如し。もし無色界に在りて（受果す）とせば、亦理に応ぜず。無漏法は無色界繋にも非ず。（そは）欲色界の業の如し。もし三界の外に在りて（受果す）とせば、亦理に応ぜず。三界の外に別処無きを以っての故に。

(9)無漏の聖道は異熟と及び異熟因とを対治す。もし復た能く異熟果を感ずとせば、復た対治すべし。此れを対治するものは是れ無漏なるが故に、復た異熟を感じ彼を対治するが為めに、復た聖道を修すれば、即ち彼の聖道は復た異熟を感ぜん。是くの如く展転して、便ち無窮と為る。是くなれば則ち解脱出離なけん。此の過有ること勿れ。故に無漏法は異熟果無し。

(10)もし無漏法が異熟を感ずとせば、則ち畢竟涅槃を得ざるべければ、聖者は精勤修習をなすべからず。是れ生死輪廻の法を招くが故に、此れに由りて無漏には異熟果無きなり。

第二項　有漏無漏の区別

ここで有漏・無漏の区別につき明らかにしておきたい。婆沙論七六（大正二七・三九二b以下）には次の如くいう。

(1)もし法が、能く諸有を長養し、諸有を摂益し、諸有を任持するのは有漏である。

(2)もし法が、能く諸有をして相続し、生老病死流転をして絶えざらしめるのは有漏である。

(3)もし法が、苦集行に趣き、及び諸有世間、無間に生老病死の行に趣くのは有漏である。

(4)もし法が、有身見の事、苦集諦の摂であるのは有漏である。

(5)もし法が、能く諸漏をして増長せしめるのは有漏である。これらは有漏の体性を明らかにしたものであった。これに反するものが無漏である。

ところで、有漏・無漏の分別については、次の如く異説があった。

まず世友はいう。「有漏相は漏より生ずる相なる是れ有漏相なり。能く漏相を生ずるは是れ有漏相なり。無漏相は此れと相違す」と。つぎに大徳は次の如く説く。「若し此の事を離れて諸漏有らざれば、応に知るべし、此の事は是れ無漏相なり。若し此の事を離れて諸漏有るを得れば、応に知るべし、此の事は是れ有漏なり」と。さらに大天はいう。「もし法にして是れ漏の生長の依処なるは、是れ有漏の相なり。此れと相違するは是れ無漏の相なり」と。

上記の諸説をまとめたものとみられるのが世親で、その著倶舎論一（大正二九・一c）に次の如く説く。「諸漏中に於いて等しく随増するが故に」有漏となし、「諸漏中に於いて随増せざるが故に」無漏とすという。

第三項　異熟因果は有為

ここに取り上げた異熟因果は、仏教の宗教的因果を明らかにするに欠かせない考究である。そして業説といえば、一般にはこの異類熟と同類熟を主要のものとなすように考えられるが、それほどに重要な業の方面も、これは無為ではない。これは明らかに有為である。六因五果のなか、離繋果以外の因果の対配はすべて有為の因果であった。そこで、有為とはいかなるものを指すかについて考えたい。この有為の反対が無為であるから、有為・無為のなか、何れかが明らかになれば、他は推測しえられる。相応部経典（南伝一六上、七七―九八）には、無為相応が説かれるが、そこに次の如く説く。

比丘等よ、それでは何が無為であるか。比丘等よ、貪欲の滅尽、瞋恚の滅尽、愚痴の滅尽、これらが比丘等よ無為と言われる。

と。この無為の反対が有為にほかならない。

ところで説一切有部の論書である婆沙論七六（大正二七・三九二c以下）には、次の如く六視点より有為相を説く。

(1)若し法にして生有り滅有り因有り果有れば、有為の相を得す。

(2)若し法にして因縁和合の作用に依属する（は有為相）。

(3)若し法にして生の所起と為り、老の所衰と為り、無常の所滅と為る（は有為相）。

(4)若し法にして流転して世に在り、能く果を取り、作用分別所縁有る（は有為相）。

(5)若し法にして世に堕し蘊に堕し苦と相続し、前後変易し、下中上有る（は有為相）。

これと相違するものが無為とせられる。

ところで、この有為・無為の分別については次の如き異説があった。まず世友は次の如く説く。「何等か有為相なる。謂はく世相に堕し蘊相に堕するは是れ有為相なり。何等か無為相なる。謂はく世相に堕せず、蘊相に堕せず、是れ無為相なり」と。つぎに大徳は説く。「若し法にして有情の加行に由って聚散有るは、是れ有為相なり。若し法にして有情の加行に由って聚散無きは、是れ無為相なり」と。さらに覚天は説く。「若し法にして因縁の作に由るは是れ有為相なり。若し法にして因縁の作に由らざるは是れ無為相なり」と。また妙音は説く。「若し法にして有為相と合するは是れ有為相なり。若し法にして有為相と合せざるは是れ無為相なり」と。

これらの説に対し、世親は倶舎論一（大正二九・二a）に次の如く自身の見解をのべていう。「諸々の有為法は、

謂はく色等の五蘊なり。亦は世路と言依と有離と有事と等といふ」と。この偈中、種々の名目を出すが、まず五蘊とは「衆縁聚集して共に作す所なるが故に」と解説する。また世路とは「已行と正行と当行との性の故に。或は無常のために呑食せらるゝが故に」という。つぎに言依とは「言は謂はく語言、此の所依は即ち名倶なる義、是の如く言依に具さに一切有為の諸法を摂す」と説く。さらに有離とは「離は謂はく永離、即ち是れ涅槃なり。一切有為は彼の離を有するが故なり」という。また有事とは「因を有するを以っての故に。事は是れ因の義なり」と説く。つぎに無為について倶舎論一（大正二九・五b）に説く。「蘊には無為を摂せず、義相応せざるが故に」と。これは有為と相違するものが無為というのである。

阿含部の経や阿毘達磨の論書では、有漏・無漏、あるいは有為・無為という分別がなされたが、こういう虚妄と真実とが如何にして成立するかという思索を跡づけるものはなかった。しかし種々の縁によって、ついに此の成立構造が考えられるに至り、三性説が出現する。これについては別処で触れるであろう。

第四項　非異熟の法如何

第一款　業説の上の寿命

我れわれは「寿命」は前世の業の果なりと考え易いかもしれない。しかし此れは定説とは言えない。もし前世の業の果ということになれば長命でも短命でも仕方がない、これは運命であると言うことになるであろう。しかし運命説は仏陀の否定するところ、随って業思想上寿命を如何に考えるか、ということが問題として取り上げられざるを得なかった。

ところで、一般に「寿命」といういうているが、梵語では寿（āyuṣya）と命（ājīva）と別語があり、婆沙論一二六（大

正二七・六五七c）にも、命行（jīvita-saṃskāra）と寿行（āyuḥ-saṃskāra）という区別をなしている。そして次の如く説く。「問ふ。命行と寿行とに、何の差別有りや」と。この寿と命と一異如何んの問題に対し次の如き十四説がある。

(1)「別なし。品類足に説くが如し。云何んが命根なりや。謂はく三界の寿なり」と。

(2)「此の二に亦差別有り。謂はく名に即ち差別あり。名づけて命行と為し、名づけて寿行と為すが故に」と。

(3)「此れに由るが故に活くるを命行と名づけ、此れに由るが故に死するを寿行と名づく」と。

(4)「所留を命行と名づけ、所捨を寿行と名づく」と。

(5)「可生法を命行と名づけ、不可生法を寿行と名づく」と。

(6)「暫時住するを命行と名づけ、一期住するを寿行と名づく」と。

(7)「同分を命行と名づけ、彼同分を寿行と名づく」と。同分とは根境識の三が互いに相い交渉して自業を作すのを言い、そうでないのを彼同分という。

(8)「修果を命行と名づけ、業果を寿行と名づく」と。

(9)「無漏業の果を命行と名づけ、有漏業の果を寿行と名づく」と。

(10)「明の果を命行と名づけ、無明の果を寿行と名づく」と。

(11)「新業の果を命行と名づけ、故業の果を寿行と名づく」と。

(12)「与果業の果を命行と名づけ、不与果業の果を寿行と名づく」と。与果業とは、その与果とは所生の法に力を与えて生ぜしめるを言い、その与果の業を言う。そして之に反するものが不与果業である。

(13)「近業の果を命行と名づけ、遠業の果を寿行と名づく」と。この説は寿・命いずれも業果とみるものである。

⒁妙音は次の如く説く。「順現受業の果を命行と名づけ、順後次受・順不定受業の果を寿行と名づく」と。これ
　亦寿・命を業果とみるものである。

これらの説の多くは寿と命と同じもので寿命を宿命論的に固定的にみるということはできないと言うところから寿と命とを二に分けて考えたものとみてよい。寿命は、先天的のものか後天的のものか、のばせうるか、ちぢめうるか、と言うことを考えるとき、中道を立場となす仏教としては、寿と命とを異なるとみねばならなかったようである。そして、多くの説の中、一説に依れば、寿の方は隔世の業果、命の方は現世の上の業果とみた。この場合、寿命の業を必らずしも先天的業果とはみていないことが知られる。もし業を、前世までの業のみと考え、その業因による現世の果として寿命があるのみとみるときは正しい見方とは言えない。後天的に決まりうる面を寿命においてみたことは、業というもの（随って業因・業果）の広義の解釈と言うことになる。「宿業義趣」の問題において、宿は前世とのみ解してはならない。そうなれば、好むと好まざるとに拘らず、業因果が宿命的のそれとなるにちがいない。

上に考究したことより見るとき、寿命というものは、異熟果としてみられ易いにかかわらず、非異熟の面をもつこととなり、これら両者を一となす「いのち」は、中道に立つ見方によってこそ明らかにせられると言えるであろう。

命というものに、報命、戒命、慧命の三種が区別されることがある。このとき⑴報命は、過去の業因に報いて受けた一期の寿命を指し、この場合報命は増減することができず、所謂る定命をいう。しかしこれは先きの寿行の方面を指し、そうでない命のあることを見のがしてはならない。また⑵戒命は、俗人が比丘とか比丘尼となり、新しい宗教的生命を授かって後の命を指す。これは動物的生命に区別される命をいう。つぎに⑶慧命は、慧というもの

は法身のいのち（寿命）であるから、これを慧命と呼ぶ。さとりのいのちは之を指す。

さとりは有限の命をこゆ。さとれる者は、如来となる。まことに如来は、遍法界の身をもつ。その遍法界の身は、他方に無量寿とされる。その時間超越の如来と、遍法界の如来とは、決して別ものではありえない。さきに寿と命との区別をなす諸説の中の一に、明の果は命行、無明の果は寿行というのがあったが、迷いの命（無明の命）のほかに、悟りの命（明の命）を見分けようとしていることは注目されてよい。そのさとりの命というものは、異熟果ではなく、如来その者と言えるであろう。まよえるもの全て、所謂る一切衆生は、寿命即光明の大海にあって、覚道を歩む。そういう無量寿の大海の風光を『涅槃経』三（大正一二・三八一b）には次の如く説く。

迦葉菩薩、復た仏に白して言さく、……今者世尊、何の因縁を以って、寿命極端にして人間に同じきや。……如来の長寿は、諸寿の中に於いて、最上最勝なり。所得の常法は、諸常の中に於いて、最も第一と為す。……八大河及び諸々の小河は悉く大海に入る。迦葉、是くの如く、一切人中、天上、地及び虚空の寿命の大河は、悉く如来寿命海の中に入る。是の故に、如来の寿命は無量なり。復た次に、迦葉、譬へば阿耨達池の四大河を出すが如し。如来も亦爾なり。

と。要するに、有限なる寿命において、或る一定の業果のみというものが見られなかったが、迷界を超えた寿命無量は、択滅無為の一顕示として認むべきことがしられるのである。

第二欵　縁起異熟非異熟

『婆沙論』二四（大正二七・一二二c）に依るに、十二縁起の各支は、(1)どれだけが是異熟・非異熟か、(2)どれだけが有異熟・無異熟か、について論述している。まず(1)の場合についていう。

問ふ、此の十二支縁起法は、幾か是異熟にして、幾か非異熟なりや。

有るが是の説を作す。（受・取・有・識・生の）五は非異熟にして、七は是異熟なりと。

評して曰はく、彼れ是の説を作すべからず。此の中には分位縁起を説くが故に、是の説を作すべし、一切は皆異熟と非異熟に通ず。

然も無明と識と愛と取と生との時（分）の心心所法は、定んで非異熟なるも、余は二種に通ず、と。

有るが是の説を作す。識と生との二支の心心所法は定んで非異熟なるも、余は皆不定なり、と。

右の文において、是異熟は過去の業因に酬報した果体を指し、これは無覆無記である。つぎに非異熟は等流性のもので、善・不善・有覆無記にわたるものをいう。そして縁起の十二支の中で、若干のものは唯だ非異熟、そして多くは是異熟・非異熟の両者に通じると説いていることを注意すべきである。特に心心所法は非異熟となすという説は、心こそ大法界の主人公、わが真の所有は心ともいうべく、心による開覚は、運命的にみられるものの打開の原動力としてみられるものと言ってよい。身心をもつものとしての一個の人間は、是異熟・非異熟という両面をもつものとして、自由性の面・不自由性の面という両者の交点の中に見出されることを知る。仏教が中道説であるという一の根拠をここにも見出せるであろう。

(2)の場合について言う。

問ふ、この十二支縁起法の幾か有異熟にして、幾か無異熟なりや。

有るが是の説を作す、行と有との二支は定んで有異熟なるも、余は二種に通ず、と。

評して曰はく、彼れ是の説を作すべからず。此の中には、分位縁起を説くが故に。是の説を作すべし、一切は皆二種に通ず、と。

ここに、有異熟・無異熟両通とみたことは、仏教の中道的見方のあらわれとみてよい。

ここに倶舎論三（大正二九・一五b以下）に依るに、二十二根の中で、どれだけが是異熟か非異熟か、またどれだけが有異熟か無異熟かを判別している。この中、二十二根と言う考え方は、有部において最勝自在の光顕という義をもつ根を数えたもので、これには(イ)眼等五根、(ロ)女男命意の四根、(ハ)五受根、(ニ)信等の五根及び(ホ)未知根・已知根・具知根の八根を含む。(イ)は身を荘厳すること、身を導養すること、識等を生ずること、不共事の四事において増上の用があり、(ロ)は有情異、分別異の二事において増上の義あり、(ハ)は貪等の染（染汚）即ち煩悩の増上の用がある。この染増上とは、貪随眠は喜楽受に随順し、瞋随眠は憂苦受に随順し、癡随眠は捨受に随順し、各々随増増上するのをいう。(ニ)と(ホ)は諸々の清浄法が、随って増長するからである。

婆沙論一四四（大正二七・七四〇c）には、特にこれら二十二根の中、憂根が非異熟生であることについて、次の如く論述した。以下に取意して文を掲げることにしよう。

問う、何故に憂根は異熟生でないのか。答う、憂根は分別転であるのに、異熟生は無分別転であるからである。もし異熟生であって憂根を有するものがあって、もしも「我れは今まさにこうした異熟を受けて仏世尊の如く、あるいは転輪聖王の如くありたい」と分別したとすれば、そのように分別した時、即時に直ちにそういう異熟を現受するであろう。しかるに異熟生には、こういう分別は無いから、異熟生には、決して憂根は無いのである。

ある説にいう。憂根は現に加行により転ずるのに、異熟生は先業に引かれたものであるから、それ故憂根は異熟生でない、と。

ある説にいう。憂根は欲に随って転ず。何となれば全ての亡失してしまった事の中において憂根の起ることがあり、憂根の起らないことがあるからである。そして異熟生の方は、欲に随って受けることはなく、業に由

って転ずるのであり、それ故に憂根は異熟生ではない、と。

ある説にいう。もし憂根が異熟であるならば、すなわち五無間業の如き重罪は、但だ少果のみを受けるであろう。すなわち因が有って無間業を作り、作り已って憂悴を生じた場合は、名づけてかの異熟を受けたとなすべきであろう。そのとき果は少果でないとは言えまい、と。

ある説にいう。憂根は離欲の時、捨するけれども、異熟生の法は、三界の染を離れても、なお随転するから、それゆえ憂根は異熟生ではない、と。

以上のべた理由からして、憂根は唯だ善と不善となるもののみである。

倶舎論三（大正二九・一六ａ）に説く。「苦根は善趣・悪趣に在るに随って、是れ悪の異熟なり」と。この思想は、我れわれが老死憂悲悩苦を如何に業の上で考えるか、ということに対し、一のすぐれた解答をなしたということになる。

およそ迷界は、果としては苦諦、因としては集諦とされるが、その苦諦とせられるものの中に、「憂悲」と「悩苦」の両者、憂根と苦根とが存す。その憂は非異熟生、苦は異熟とせられることは、仏教業説を中道にすえることとなる。すべては苦となされるとも、そこに異熟生（苦）と非異熟（憂）とあるということは、すべての現実を前世の業の果とみないことを意味することになるとみてよい。

宗教的悩みともいうべき深心疑慮は、これを「憂悲」と称してもよく、それは怖につながり、それは更に離染・解脱・涅槃へと導くと婆沙論二八（大正二七・一四六ｃ）に説く。もしこうしたものが異熟であったならば、解脱・涅槃への道が断たれるにちがいない。それは真理の許さないところである。

第五款　同類熟との対比

婆沙論一九（大正二七・九八b）に説く。

熟に二種有り。一には同類、二には異類なり。同類熟とは、即ち等流果なり。謂はく善は善を生じ、不善は不善を生じ、無記は無記を生ず。異類熟は即ち異熟果なり。謂はく善不善は無記の果を生ず。此の無記の果は、善と不善との異熟因より生ずるが故に、異熟と名づくるなり。……問ふ、何が故に不善と善の有漏法とに異熟果有りて、無記と無漏法には異熟果なきや。答ふ、自性と、衆縁に具有り闕有りて、三種の不同なること外種の如きが故なり。堅実なる種を、良田中に置き、水を以って漑灌し、之を覆ふに糞壌をもってし、因と縁との力具はれば即ち芽の生ずるが如く、是くの如く不善と善の有漏法との自性は堅実なれば、有の田中に置きて、之に憂水を漑ぎ、覆ふに余結を以ってし、因と縁との力具はりて、便はち有の芽を生ずるなり。堅実なる種も、倉中に置きて、水糞の縁を闕けば芽を生ずること能はざるが如く、是くの如く無漏善の有為の法体は、堅実なりと雖も、而も憂水と余結との潤覆を闕くことにより、有の芽生ぜざるなり。朽敗せし種を良田に置き、水を以て漑灌し、之を覆ふに糞壌もてすと雖も、而も因の力を闕くにより、芽を生ずること能はざる如く、是くの如く無記の諸々の有為法は、憂水と余結とを以て潤覆すと雖も、而も体羸劣なるにより、有の芽生ぜざるなり。

と。ここに同類熟と異類熟とが対比され、異熟果が詳説されている。この場合、異類熟の方は、異時にして、異類にして熟するのに対し、同類熟の方は、前世・此世・来世という如き宗教的隔時の三世でなくて、現一世の上の三世である上に、同類にして熟するものであり、世に、押す故に押し返されると言う喩のある如く、一般に現に因果と言われるものとみてよい。この方は普通に万人の認めている方面と言えるのである。

第三節　十種の善不善業

第一項　業と業道の概説

仏教では三業と十業道を説く。その三業は身・語・意の三業である。また十不善業道は(1)断生命、(2)不与取、(3)欲邪行、(4)虚誑語、(5)離間語、(6)麁悪語、(7)雑穢語、(8)貪欲、(9)瞋恚、(10)邪見をいう。十善業道は之に反す。婆沙論一一三（大正二七・五八六b以下）によれば、この三業と十業道とは、三が十を摂するか、十が三を摂するか、という発智論（本論）の問題を取り上げ、その解答が詳しくなされている。その文の中において、業の自性についての説が存す。文（同上・五八六c）にいう。

復た説者有り、三の因縁に由りて、所以に論を作す。一には契経の義を分別せんが為めの故に、二には他の所説を遮止せんが為めの故に、三には世間の現見の所行の事を顕了せんが為めの故なり、と。

この中で、第一の、契経の義を分別せんが為めというについては、次の如く文に（同上）説く。

契経に説く、業に二種有り、一には思業、二には思所起の業なり、と。彼の所説の業を今広く釈せんとするなり。是れを契経の義を分別すと名づく。

と。次に第二の、他の所説を遮止せんが為めというにつき、次の如く文に（同上・五八七a）説く。

勝論外道が五種の業、謂はく取・捨・屈・申・行を説き数論外道が九種の業、謂はく取・捨・屈・申・挙・下・開・閉・行を説き、第九を業と為し、或る外道の十二処は皆是れ業の性なりと説くが如し。彼れ是の言を作す―眼は何業を作すや、謂はく色を見る、色は何業を作すや、謂はく眼の所行なり、広説乃至、意は何業を

作すや、謂はく能く法を知る、法は何業を作すや、謂はく意の所行なり、と。是くの如き邪宗の所立を止め、無倒に諸業の自性を顕示せんと欲するなり。

又譬喩者は説く—身・語・意業は皆是れ一思なり、と。彼の意を遮して、思の体を除きて、別に身・語の二業の自性有ることを顕はさんが為めなり。

又分別説部は—貪欲と瞋恚と邪見とは是れ業の自性なり、と建立す。彼れは何が故に是の説を作すや。契経に依るが故なり。契経に説くが如し—故思の所造の身の三種の業あり、已に作し、已に集むるに、是れ悪不善なれば、能く衆苦を生じ、苦の異熟を感ず。故思の所造の語の四種の業と意の三種の業とあり、已に作し已に集むるに、是れ悪不善なれば、能く衆苦を生じ、苦の異熟を感ず。意の三業とは、謂はく貪・恚・邪見なり、と。此の経に由るが故に、貪等の三は是れ業の自性なりと説くなり。彼の意を遮して、貪欲等は業の自性に非ることを顕はさんが為めの故に、斯の論を作すなり。

と。

右の文中、分別説部の引用する契経とは、中阿含経三、思経（大正一・四三七b以下）の取意の文と考えられるが、此の経は初期の経典の業思想を見る上に検討に価する経であるから、参考のために次に其の文を引用することにしたい。文にいう。

その時世尊、諸々の比丘衆に告げたまはく、若し故作業あれば、我れ彼必らずその報を受く。或は現世に受け、或は後世に受くと説く。若し不故作業は我れこれ必らずしも報を受けずと説く。中に於いて身故作に三業あり。不善にして苦果を与へ、苦報を受けしむ。口に四業あり、意に三業有り。不善にして苦果を与へ、苦報を受けしむ。

云何が身故作に三業あり、不善にして苦果を与へ、苦報を受けしむるや。一に曰く殺生、極悪飲血、その傷害を欲し、衆生乃至蜫虫を慈しまず。二に曰はく不与取、他の財物に著し、偸意を以って取る。三に曰はく邪婬、彼に或は父の所護、或は母の所護、或は父母の所護、或は姉妹の所護、或は兄弟の所護、或は婦の父母の所護、或は親々の所護、或は同姓の所護有り、或は他の婦女たり、鞭罰の恐怖有り、及び名仮賃至華鬘親（この意味不明）有り。かくの如き女を犯す。これを身故作の三業と謂ひ、不善にして苦果を与へ、苦報を受けしむ。

云何が口故作に四業あり、不善にして苦果を与へ、苦報を受けしむるや。一に曰はく妄言、彼或は衆に在り、或は眷属に在り、或は王家に在り。若し彼を呼びて、汝知らばすなはち説けと問ふに、彼知らずして知ると言ひ、知りて知らずと言ひ、見ずして見ると言ひ、見て見ずと言ひ、己れの為に、他の為に、或は財物の為に、知り已りて妄言す。二に曰はく両舌、他を離別せしめんと欲し、此に聞きて彼に語り、此れを破壊せんと欲し、彼れに聞きて此に語り、彼を破壊せんと欲す。合ふ者は離れんと欲し、離るゝ者はまた離れて而も群党を作し、群党を楽しみ、群党を称説す。三に曰はく麁言、彼若し言有れば、辞気麁獷悪声にして耳に逆らひ、衆の喜ばざる所、衆の愛せざる所、他をして苦悩せしめ、定を得ざらしむ。是くの如きの言を説く。四に曰はく綺語、彼れ時に非ずして説き、真実ならずして説き、義なくして説き、法に非ずして説き止息せずして（律に非ずして）説き、又また不止息の事を称歎し、時に違背して善く教へず、亦善く訶せず。これを口故作の四業と謂ひ、不善にして苦果を与へ、苦報を受けしむ。

云何が意故作に三業ありて、不善にして苦果を与へ、苦報を受けしむるや。曰はく貪、他の財物諸生活の具を伺ひ見て、常に伺ひ求め望みて、我が得たらしめんと欲す。

二に曰はく瞋恚、意に憎嫉を懐きて而もこの念を作す。彼の衆生は応に殺すべく、応に縛すべく、応に収む

べく、応に免ずべく、応に逐ひて擯出すべし、と。その彼をして無量の苦を受けしめんと欲す。
三に曰はく邪見、所見顛倒し、是くの如く見、是くの如く説く―施無く、斎無く、呪説有る無く、善悪業無く、善悪業報無く、此世他世無く、父無く、母無く、真人の善処に往至し、此世彼世に善く去り、善く向ひ、自ら知り、自ら覚り、自ら作証し成就して遊ぶ無し、と。

これを意故作の三業と謂ひ、不善にして苦果を与へ、苦報を受けしむ。

多聞の聖弟子、身不善業を捨てゝ身善業を修し、口意不善業を捨てゝ口意善業を修す。彼の多聞の聖弟子、是くの如く精進戒徳を具足し、身浄業を成就し、口意浄業を成就し、恚を離れ諍を離れ、睡眠を除去し、調貢高（掉挙の意）無く、疑を断ち、慢を度し、正念正智にして愚癡有ること無く、彼の心、慈と倶にして一方に遍満し成就して遊ぶ。是くの如く、二・三・四方・四維上下、一切に普周く、心慈と倶にして結無く怨無く、恚無く諍無く、極高甚大無量にして善く修し、一切世間に遍満し成就して遊ぶ。彼この念を作す、我れ本とこの心少なく、善く修せざりき。我れ今この心無量にして善く修す、と。多聞の聖弟子、その心是くの如く無量にして善く修す。若し本と悪知識に因りて、放逸の行を為し、不善業を作さば、彼れ将ち去る能はず、穢汚する能はず、また相随はず、若し幼少の童男童女有りて、生まれてすなはち能く慈心解脱を行ふ者は、而も後時に於いて、彼れ身口意に寧ろまた不善業を作すべきや。

比丘答へて曰はく、不なり、世尊。

所以は何ん。自ら悪業を作さず、悪業何に由りてか生ぜん。是を以って男女、在家出家、常に当に慈心解脱を勤修すべし。若し彼の男女、在家出家、慈心解脱を修せば、この身を持して、彼の世に往生せず、但だ心に随ひて此を去る。比丘、応にこの念を作すべし。我れ本と放逸にして不善業を作せり、この一切、今報を受く

べくして、終に後世にあらず、と。若し是くの如く慈心解脱を行ずること無量にして善く修する者有れば、必らず阿那含を得、或ひはまた上を得。是くの如く悲喜、心捨と倶にして、結無く怨無く恚無く諍無く、極広甚大無量にして善く修し一切世間に遍満し成就して遊ぶ。彼はこの念を作す、我れ本とこの心少なく善く修せざりき。我れ今この心無量にして善く修す、と。多聞の聖弟子、この心是くの如く無量にして善く修す。若し本と悪知識に因りて放逸の行を為し、不善業を作さば、彼れ将ち去る能はず、穢汚す能はず、また相随はず。若し幼少の童男童女有りて、生まれてすなはち能く捨心解脱を行ずる者は、而も後時に於いて彼れ身口意に寧ろまた不善業を作すべきや。

　比丘答へて曰はく、不なり世尊。所以は何ん。自ら悪業を作さず。悪業何に由りてか生ぜん。是を以って男女、在家出家、常に当に捨心解脱を勤修すべし。若し彼の善女、在家出家、捨心解脱を修せば、この身を持して、彼の世に往至せず、但だ心に随ひて此を去る。比丘、応にこの念を作すべし。我れ本と放逸にして不善業を作せり。この一切、今報を受くべくして、終に後世にあらず、と。若し是くの如く捨心解脱を行ずること無量にして、善く修する者有れば、必らず阿那含を得、或ひはまた上を得。仏説是くの如し。

と。

　ところで婆沙論（同上・五八七a）には、先きの文に引き続いて、業性について次の如き問答を提示している。

問ふ。若し貪欲等が業性に非れば、分別説部所引の経を云何んが通ずべきや。

　答ふ。是れは業の資糧なるが故に説きて業と名づくること薄伽梵が処々の経中に彼の資糧を説きて名づけて彼の法と為せしが如し。前に広く楽の資糧等を説きて名づけて楽等と為せしが如く、此の中も亦爾り。業の資糧に於いて説きて名づけて業と為すなり。尊者法救は是くの如き説を作す―此の中、世尊は唯だ其の業を所依

処に就いてのみ摂して業性を顕示するが故に、是の説を作すなり、謂はく、若し此の階梯に依りて殊勝の思が究竟して転ずれば、則ち此の処に於いて、業の名を宣説せしなり、と。是くの如き一切を、他の所説を遮止せんが為めの故なりと名づくるなり。

ところで、業の自性について三因縁に由って立てるとする説の第三は次のように婆沙論に（同上・五八七a）説かれている。

世間の現見の所行の事を顕了せんが為めの故なりとは、謂はく、諸々の世間は其の業果に於いて業の名想を立つ。彩画錦繍等の物を見るとき、説いて、是くの如き奇巧なる作業と言ふが如し。此れは実に業に非ずして、是れ業の果なるのみなり。是れを世間の現見の所行の事を顕了せんが故なりと名づくるなり。此の三縁に由るが故に、斯の論を作すなり、と。

婆沙論（同上・五八七b）には、三業を建立する理由について問答し、次の如くいう。

問ふ。此の三業は云何んが建立するや。自性の故にとせんや、所依の故にとせんや、等起の故にとせんや。若し自性なりとせば応に唯だ一業、所謂る語業のみなるべし。語は即ち業なるが故に。若し所依なりとせば、応に一切業は皆、身業と名づくべし、三種の業は皆身に依るを以っての故に。若し等起なりとせば、応に一切の業は皆意業と名づくべし。三は皆是れ意の等起なるを以っての故に。

答ふ。（第一説）具さに三縁に由りて三業を建立するなり。一に自性の故に語業を建立し、二に所依の故に身業を建立し、三に等起の故に意業を建立す。

復た説者有り、（第二説）三縁に由るが故に三業を建立す。……自処に由るが故に語業を建立し、他処に依るが故に身業を建立し、相応処に依るが故に意業を建立す。

この解明において、二説とも取捨なきために上下勝劣はないものとされていることを知る。ついで婆沙論（同上・五八七b）には、「何故に業と名づけ、業に何の義ありや」と問い、第一説では、⑴作用の故に、⑵法式を持する故に、⑶果を分別する故に、という三義に由って業となすことを説く。そして⑴作用を説いて業となすこと、⑵比丘等の七衆の法式を 任持すること、⑶能く愛・非愛の果を分別すること、これらの理由から、業とされることを説く。

ここで一の問題を生ず。その問答にいう。

問ふ。若し爾らば、彼れと倶有し相応する法も亦能く愛・非愛の果を分別するをもて悉く業と名づくるや。

答ふ。此の中、唯だ勝れたるもののみを説きて業と名づく。此の三種業は、諸々の倶有と相応との法の中に於いて、最も勝ると為すが故に。譬へば世間に種々なる勝処に於いて、種々の名を得するが如く、此れも亦是くの如し。世間に楽師が楽を作すと説くが如し、此の中に楽具・楽器及び楽人等無きに非ざるも、但だ其の中に於いて楽師は最勝なるが故に其の名を得す。又書者の如し、種々の紙・墨・筆等と及び勤方便の和合して字を成ずること無きに非ざるも、然かも最勝なるに随って、人其の名を得す。染者、鍛者の喩も亦是くの如し。今此れも亦然り。種々の自性と倶有と及び相応との法有りて、一切皆能く異熟果を感ずと雖も、然かも其の中に於いて、能く果を分別するは、業を最勝と為す。是の故に偏へに説くなり。

さて、業と名づける理由の第二説（同上・五八七b以下）にいう。

復た説者有り、三義に由るが故に説きて名づけて業と為す。一には作用有るが故に、二には行動有るが故に、三には造作有るが故になり。作用有りとは、即ち是れ語業にして、是くの如く評論す―我は当に如是如是に所作すべし、と。行動有りとは、即ち是れ身業にして、実には動ずること無しと雖も、余方に往くが如し、造作

有りとは、即ち是れ意業にして、前二を造作するなり、と。此の義に由るが故に、説きて名づけて業と為すなり。

と。

第二項　十種の善不善業

十業道につき、婆沙論一一三（大正二七・五八七c以下）には詳しく説く。これは仏教が具体的に人間の行為を如何に考究したかを示すものであるから、煩を厭わず、ここに其の思想を辿ることにする。文にいう。

十業道とは、謂はく身の三業道と語の四業道と意の三業道となり。

と。ここで業道と名づけ、業と区別している意味を追求する。文にいう。

問ふ、何が故に業道と名づけ、業道に何の義有りや。

答ふ、思を名づけて業と為す。思の遊履する所にして、究竟して転ずるを名づけて業道と為す。

ところで、ここに一の問題を生ず。それは思が業とされ、業道の方は「思の遊履する所にして究竟して転ずる」ものということになると、その十種のほかの善・不善・一切無記も亦業道というべきではないのか。いかなる殊勝の不共の因縁があって、唯だこの十種のみを業道というのか。この問いに対し、十説が婆沙論にかかげられている。

第一説にいう。

此れは是れ世尊の有余の説なり。大師は彼の所化の有情の心行の願楽を観じて簡略にして説けばなり。

第二説にいう。

脇尊者の曰はく、唯だ仏世尊のみ究竟して諸法の性相を了達し、亦勢用をも知るも、余の知る所に非ず。若し

法にして業道の相有るものなれば、即便ち之を立つるも、無きものなれば立てざるなり。

第三説にいう。

尊者妙音は是の説を作す。大師は此の十種の業道には是くの如き勢用、是くの如き強盛、是くの如き親近有りて、能く業思の与めに所行路と作りて究竟して転ぜしむるも、此の業道を除く余の一切の法には、是くの如き事無しと知るなり。

第四説にいう（同上・五八八ａ）。

復た説者有り、二因縁に由りて業道を建立す、一には世に訶毀せらるゝものにして、二には世に称歎せらるゝものなり。即ち是れ十種の不善業道と及び善業道となり。

第五説にいう。

三因縁に由りて業道を建立す。一には依処に由り、二には施設に由り、三には愛・非愛の果を分別するに由る。

第六説にいう。

復た説者有り。若し此れに由るが故に、内外物をして時有りて衰損せしめ、時有りて増盛ならしむるものなれば業道を建立す。当に知るべし、此の中、所居を外と為し、寿等を内と為すことを。

第七説にいう（同上・五八八ｃ）。

復た説者有り。三果に由るが故に十業道を立つ。一には異熟果、二には等流果、三には増上果なり。

以下の詳しい説明を図示すれば次の如し。

これに反し十善業道の場合いかん。まず断生命を離れた者は人天趣に生れ（異熟果）、人中に生まれては無病長寿

であり（等流果）、所感の外物はみな光沢が多く長時に堅住する（増上果）。そのほかの九種の善業道については、十不善業道の逆の場合なのであって、準じて知りうるから、婆沙論には説明を省略した。

第八説にいう。復た説者有り、若し法にして思と倶時に生じて有作用に転ずるものなれば、立てて業道と為す

	十不善業道	異熟果（生処）	等流果（人中に生れて）	増上果（所感の外物）
1	断生命	生三悪趣	多病短命	少光沢、不久堅住
2	不与取	同右	財宝匱乏	有災有患、多遭霜雹、塵穢等障
3	欲邪行	同右	妻不貞良	多有怨競
4	虚誑語	生那落迦	多遭誹謗	多諸臭穢
5	離間語	同右	親友乖離	多不平正、丘陵坑坎、嶮阻懸隔
6	麁悪語	同右	恒聞種々不如意声	麁弊鄙悪、毒刺沙礫、雖有金等、少而無光、不調難用
7	雑穢語	同右	言不威粛	時候乖変、速疾磨滅、多不成実
8	貪欲	同右	貪欲猛利	多分損減、微細尠少
9	瞋恚	同右	瞋恚猛利	多分枯悴、果実苦渋
10	邪見	同右	愚癡猛利	多分零落、乏少花果、或全無果

も、思は思と倶時に生じて有作用にして転ぜざるをもて、業道と立てず」と。

第九説にいう。

復た説者有り、若し法にして思と、譬へば三事和合して生ずるが如く、有作用にして転ずるものなれば立てて業道と為すも、思と思と譬へば三事和合して生ずるが如く有作用にして転ぜざるが故に、業道に非ず。

第十説にいう。

復た説者有り、若し法にして思と同じく現在に在りて思の与めに路と為るものなれば、立てて業道と為すも、思は思と同じく現在に在りて思の与めに路と為らざるをもて業道と立てざるなり。

と。そして十説の取捨は学者に一任されていることを知る。

ここで婆沙論一一三（同上・五八九ａ以下）に、業道に関して、三問を出しそれに解答している文を引用しよう。第一問は、何故に思を説いて業道としないか、について問い、次の如く答えている。

思は即ち是れ業なり。思の所行なるが故に名づけて業道と為す。当に知るべし、業道は即ち是れ思に非ることを。是の故に説かざるなり。王の所行を説きて王路と名づくるも、而も王路は王に非ざるが如く、此れも亦是くの如し。思の所行なるが故に業道と名づくるも、而も業道は思に非ざるなり。

と。第二問は、遣他業に関するもので、次の如し。

問ふ、若し他を遣はして生命を断じ、乃至雑穢語を作さしむるに、彼の使、或は多日を径て、乃ち作す時、他を遣はせしものの思滅して已に久し、云何んが思と同じく現在に在りて路と為り、思をして究竟せしめて業道と立つと名づくることを得んや。

答ふ、可得の義に就いて業道を建立するなり。謂はく若し余法にして思と同時に路と為り得べきものなれ

ば、（それ）故に業道を立つ。一刹那に二思は得べきにも（非ず）、現在に路と為るにも非ず。是の故に思を立てて業道と為さざるなり。

と。第三は、思は他相続の思の場合にも業道を建てないかと問う。その文にいう。

問ふ、思も亦思と同じく現在に在るに、謂はく他相続の思なり、何が故に説かざるや。

答ふ、自相続に依りて業道を建立し、他に依りて立てざればなり。

と。

第三項　業と業の雑不雑

婆沙論一一三（大正二七・五八九b以下）には、三業と十業道との雑無雑の相について解明するのに、初に発智論の文の四句分別をかかげている。即ち、三業が十業道を摂するのか、十業道が三業を摂するかという問題に対し、次の如く説く。

第一句は業であるが業道でないもの—それは業道に摂しない身語業と及び意業の全てであるという。

第二句は業道であるが業でないもの—それは後の三業道であるという。

第三句は業であって亦業道でもあるもの—それは十業道のなか前七業道であるという。

第四句は業でもなく業道でもないもの—それは前相を除くほかのものであるという。

ここに前相を除くと言うているが、その相とは名ざす所をいう。この第四句は、色蘊のなか業色即ち表色・無表色を除いてほかの色蘊を取り、また行蘊のなか、不善の貪・瞋・邪見及び無貪・無瞋・正見と並びに一切の思を除いてほかの相応・不相応の行蘊を取り、及び三蘊（受・想・識）の全てと、ならびに無為法とである。

ここで一の問題を生ず。十業道のなか、何故に前七は業及び業道と建立し、後の三は唯だ業道であって、業ではないのであるか。これに対し婆沙論（同上・五八九b以下）には、次の如く説く。

施設論に説くが如し—諸々の断生命は是れ業、是れ作用にして、能く断生命を発起する思の与めに因と為り、道と為り、跡と為り、路と為り、広説乃至、諸々の雑穢語は是れ業、是れ作用にして、能く雑穢語を発起する思の与めに因と為り、道と為り、跡と為り、路と為るも所有の不善の貪・恚・邪見は業に非ず、作用に非ずして、唯だ彼に即して倶生する品の思の与めに因と為り、道と為り、跡と為り、路と為るのみとなり、離断生命は是れ業・是れ作用にして能く離断生命を発起する思の与めに因と為り、道と為り、跡と為り、路と為り、広説乃至、離雑穢語は是れ業・是れ作用にして能く離雑穢語を発起する思の与めに因と為り、道と為り、跡と為り、路と為るも、所有の無貪・無瞋・正見は、業に非ず、作用に非ずして、唯だ彼に即して倶生する品の思の与めに因と為り、道と為り、跡と為り、路と為るのみなり、と。此れに由りて、彼の義、応に爾るべきことを証知するなり。

と。

第四節　無表業の続不続

無表業は、有部では無見無対の色とせられ、善業や悪業の強い身語の業には、その表業の後に一種の無表業という力（習性ともいうべき潜勢力）が残存すると説く。その無表業を非色非心（心不相応行法）となすのは成実論、経部や唯識では有部の説とは異り、その実有を認めず、強勝なる思（心所）が善悪の業を発して熏成する種子の上に仮立する。そして大乗において、無表の実有などは認めないが、戒体を発得する場合、それを心法となす。この

諸説はあるけれども、婆沙論一四〇（大正二七・七二三c）には、無表色（一例として戒体を取り上げる）を色となす。文にいう。

問ふ。何故に戒の体は唯だ色のみなるや。答う。悪色を起すことを遮するが故なり。又是れ身・語業の性なるが故なり。身語の二業は色を体と為すが故なり。

問ふ。何故に意業は戒に非ざるや。答ふ。親しく悪戒を遮すること能はざるが故なり。

問ふ。何が故に悪戒は意業に非ざるや。答ふ。未だ欲を離れざるものは、皆不善の意業を成就するも、彼を豈に悉く犯戒のもの、或は不律儀のものと名づけんや。是の故に悪戒は意業に非ざるなり。又善なる意業が若し是れ善戒なれば、則ち一切の不断善者は、悉く住律儀者と名づくべけん。彼等は皆善なる意業を成就するが故に。

と。この有部の考え方には、我れわれを肯かしめるものを持つ。それは例外もあるが、一般に善を念ずること（単なる意業）と、善を行ずること（身、語の業）とでは、相違がありうるからである。

無表には⑴律儀、⑵不律儀、⑶処中（非律儀非不律儀）の三種があり、この律儀中には(イ)別解脱戒律儀、(ロ)静慮律儀、(ハ)道生律儀（無漏戒）を含む。それらは、死後にまで相続するか否かと言うに、無表（色）は善・悪業の習性なのであって、有部によれば此れは最も長期のものは一生涯であるが、次の如き四種の理由によって戒体を捨す。それは(イ)故らに自由意志でもって捨つ、(ロ)命終して捨つ、(ハ)二形倶生して捨つ、(ニ)断善根により捨つ。この四種の捨縁によって戒体（善・悪とも）は捨するから、死後にまで相続することはない。しかし善悪の業による業果がないというのではない（それは業の習性ではあっても、因が果を結ばぬ理はないから）。已壊の業とみえながら果を結ぶ理については、有部において、取果・与果の理があり、経部等において種子説が立てられるが、それについては別処で述べる通りである。

不律儀に住する者が、それを捨して律儀を得するなど、戒体の得捨につき、婆沙論一一七（大正二七・六〇八b以下）には次の如く説く。

問ふ。不律儀に住するものは、八戒斎を受くる時、不律儀を捨して律儀を得し、明旦時に至りて律儀を捨して還つて不律儀を得するや。答ふ。健駄羅国の諸論師は言ふ。不律儀に住するものが、八戒斎を受くる時は、不律儀を捨して律儀を得し、旦時に至りて律儀を捨し、還つて不律儀を得す。律儀を得するが故に、不律儀は断じ、律儀を捨するが故に、不律儀は続くなり、と。

迦湿弥羅の諸大論師は咸な是の説を作す。不律儀に住するものが、八戒斎を受くる時は、不律儀を捨して律儀を得するも、明旦時に至りて律儀を捨して不律儀を得せず。律儀を得するが故に、不律儀を捨す。分斉極まるが故に、又律儀をも捨す。是の故に爾の時を非律儀非不律儀と名づく。若し彼の有情が尽衆同分のあいだ復た不律儀を得せざるも、若し復た作せば、還た不律儀を得するなり、と。

尽寿の律儀は四縁に由りて捨す。一には所学を捨すると、二には二形生ずると、三には善根を断ずると、四には衆同分を捨するとなり。

と。つぎにまた婆沙論一一七（大正二七・六〇八c）には、次の如く説く。

諸々の不律儀は四縁に由りて捨す。一には別解脱律儀を受くると、二には静慮律儀を得すると、三には二形生ずると、四には衆同分を捨するとなり。

問ふ。善律儀は、所学を捨するとき捨するが如く、此の不律儀を捨するも亦、是くの如くなりや。答ふ。或ひは説者有り、若し能く決定して諸々の殺具を捨せば、爾の時、不律儀を捨すと。

如是説者はいふ。復た決定して諸々の殺具を捨すと雖も、若し受戒して善律儀を得せざれば、終に不律儀を

捨すと名づくることを得ざるなり、と。

この文における如是説者の主張は、捨と得と、得と捨と、両者は必具するものという考え方がひそむ。そして一方だけ（捨）で言うては、真に捨したことにならない。それ故、得するという積極面を持つというのが正論であろうか、と思う。仏教に滅罪生善という。この時、滅罪は必らずしも生善と同一ではない。業思想上、この滅罪・生善は、一応二としてみるべきで、これらは不離であるとは言え一体ではないはずである。ただしここで注意を要することは、浄土門において、十念念仏浄土往生の観経の説の如きは、念仏は現世の無表業として、消え失せる類いのものではなく、修顕の仏性たる名号実相法の体得という意味からして、滅罪と共に、量りなき善法徳本の業因（念仏）によって、即ち護得名号の行者（大行をえた人）として、往生が可能となるとみてよい。少善根福徳因縁では証りえないが、仏廻向の大善根福徳因縁の名号（果体）に依り、証果が確実に約束せられることになる。これが即ち大乗としての浄土門の業説上の立場と言ってよいと思う。

第五節　共業並に利他行

第一項　共業という概念

業に共業・不共業という分類がある。その中の共業は不共業に対していう。これは自他共用の器世間の果を感ずるところの、衆生共通の業因を指す。これにつき婆沙論一三四（大正二七・六九二c）には、次の如く説く。

問ふ、何が故に一切の世界は倶に壊し、倶に成ぜざるや。答ふ。諸々の有情の業は、等しからざるを以っての故なり。謂はく、有情類の、此の処所に於いて、共業増長せば、世界便ち成じ、共業若し尽れば、世界は便ち

壊す。又、有情類の彼の処所に於いて浄業若し増せば、此の界便はち壊し、浄業若し滅ぜば、此の界便ち成ずるなり。

と。

ところで山河大地が共業の所起とするならば、業を共に造った一人が死亡するとか、般涅槃したならば、かつての山河大地は壊れるか、如何ようになるか。これは問われねばならない。よって婆沙論二一（大正二七・一〇六c以下）には、次の如く説く。

問ふ。此の世間の、蘇迷盧山・洲・渚等の物は、一切有情の共業の所起なりとすれば、中に於いて若し般涅槃する者あらば、何故に此の物は減少せざるや。

尊者世友は是くの如き説を作す。若し物、是れ彼の士用果、及び近の増上果ならば、亦減少あれども、蘇迷盧等は、但だ是れ遠の増上果なる故に減少なし、と。

この文には、増上果に近と遠との二種を認めていることを注意すべきであろう。因縁に無量の差別が存するから、近遠等をみとめることは、当然の理である。続いて言う。

復た是の説を作す。蘇迷盧等は、一切有情共業の所起なり。仮使(たとい)此の中に一有情在るも、彼の業力に由りて任持せらるるが故に亦減少せず。況んや無量無辺の有情ありて、未だ滅度を得せざるに於いてをや。富貴者の、已に命終せりと雖も、而かも彼の宮殿・園林・象・馬は、随つて隠没せざるは、是れ余の有情の業力の持するが故なるが如く、此れも亦是くの如し、と。

復た是の説を作す。此の中に無量の有情、般涅槃を得、及び他処に生るゝ有りと雖も、復た無量無辺の有情有りて此の界に来生す。彼の業力に由るが故に、減少せず。

と。この後の説は、所謂る源頭論に属するもので、無量無辺の、所謂る無限の有情は、そこより多数の有情を増し、あるいは減ずるも、不増不減であるという経文もあり、この説は認めてよいものと私は思う。つづいて次の如く説く。

尊者覚天は是くの如き説を作す。此れは是れ過去の業力の所起なるが故に減少なし、と。

ところで器世間の如き非有情数と、それとは別の有情数という分け方が仏典にみられるが、それらは、業の上では如何に扱われるかというに、婆沙論九（大正二七・四一b）には、次の如く説く。

有情数は各別の業にして、非有情数は共業の所生なり。自在等の邪因の所生には非ざるなり。

と。世界や人間を全智全能の自在天の創造という説を斥けるのが仏教であり、そのような一因説を斥けて正しい業説に依り世界や人間等を説く仏教は、一般的に言って、有情数（個人個人）は、各別の業、即ち不共業の所生と見、非有情数（山河大地等）は、共業の所生となした。これは極めて合理的な見方と言えるのである。しかし婆沙論等、部派の立場としては、三界唯一心、心外無別法と説くまでには至っていない。

今日宇宙学者は、地球が成じて四十六億年、これが破壊するまで後五十億年くらいと説く。昔も有情が滅亡する時期や、器界（山河大地）が破壊されるには、どれくらいの歳月がかかるかを問うている。即ち婆沙論一三三（大正二七・六九一b）には次の如く説く。

問ふ。幾劫が有情を壊し、幾劫が器を壊するや。有るが説く。十劫が有情を壊し、十劫が器を壊す、と。

有るが説く。十五劫が有情を壊し、五劫が器を壊す、と。

如是説者はいふ。十九劫が有情を壊し、一劫が器を壊す。別業は転じ易きも、共業は非らざるが故に、と。

この文により知られることは、第一説では有情と器界と、同期間で破壊するというのに、あとの二説は二者差別が

あり、有情は不共業に依って成る故転じ難いために長時間を要するという。この不共業により成るものは転じ難いというのは、たとい諸行無常の法理の下で同列にみられながら、業力強しという思想に依るものと考えられる。相対的見方ではあるが、無常力よりも業力は強く、その業力も、共業力よりも不共業力が強いという思想をここにみる。これを色と心との力としてみる時、色よりも心が強いという理となり、心が世界（器界）をも破壊するに至る。人間共有の山河大地を、業力が破壊に頻せしめている現代、我れわれは共業・不共業について大いに考究する所があって然るべきではないか。器界（外界）を造るもの、壊すものが業であるというのが仏教であって、共業所感の山河大地にかかわりをもつ（密接のかかわりのある）不共業をつつしむべきであろう。部派仏教では、共・不共を隔歴的にみるが、大乗至極の法においては、世界すべて縁起互融して独存せず、不共業のまま共業と二而不二であり、一即一切であり、一挙手一投足をゆるがせにできないとみるのである。

第二項　利他行なる概念

部派仏教には、利他はないとする者、あっても少在属無にもひとしい僅かなものとなす者があって、テーラバーダ宗の僧に此の事を告げると、西ベルリン市フロウナウのセイロン寺院の比丘は此人に答えた。大乗仏教国日本に比べるとき、十分の一かと思われる小国セイロンの仏教協会は世界伝道を実際に行い、利他の活動をしていますが、日本の諸宗はどれほどの海外伝道利他事業をしていますか、と。いま婆沙論をみるに、此れは部派の聖典であるが、利他について種々説いており、利他行の肝要なことが示されていることは看過できない。

婆沙論一四（大正二七・六九c以下）には、多名身について論究すべき理由について諸説を出すが、説法する者（多名身を駆使する者）は、第一は世尊であるが、それに準ずる伝道者も、利他のためであることが、諸説ある中に、

いくつもみられる。即ち同論（同上・七〇ａ）には次の如く説く。

有るが説く。世尊の三無数劫の、所設の劬労に、大果有ることを顕はさんと欲するが故なり。謂はく仏は、過去無量劫の前に、滅度を得べかりしに、三無数劫を終るあいだ、百千の難行苦行を修習せし所以は、但だ利他の為めなり。夫れ利他とは、必らず名身・句身・文身に於いて、皆善巧を得、善巧を以っての故に、能く他の為めに、蘊処界を説き、涅槃究竟の饒益を得せしむることなり。是れを大果と名づく。

と。又いう。

有るが説く。仏は是れ無量無辺の説法者なることを顕はさんと欲するが故なり。謂はく、仏は善く名句文身に達し、能く衆生の為めに説法すること無尽なり。

と。さらに次の如く説く。

有るが説く。雑染と清浄との二法の性相を照了して、他をして知らしめんと欲するが為めの故なり。謂はく名身等は、是れ能く染浄の根本を照了するなり。若し名等無くんば、雑染と清浄とは、顕示すべからざるなり。

と。またいう。

名身等に於きて観察すると観察せざるとが、大義利と大衰損を引くことを顕はさんとするが故なり。謂はく、修行者が若し能く名句文身を観察すれば、即ち能く猶ほ積山の如き煩悩悪行を制伏し罵辱に遭ふと雖も、能く堪忍するが故なり。若し名句文身を観察せずんば、則はち煩悩悪行は、河流の如くして絶えざるなり。太子毘盧釈迦を罵る言の如し。婢子、何を以ってか我が釈種の堂に昇るや、と。彼れ是くの如き四五字を観察することと能はざりしを以っての故に、無量百千の衆生を牽引して、大地獄に堕せしめしなり。

と。つぎにある説にいう。

有るが説く。此の論を作る所以は、此の論の文と義との具はることを顕はさんが為めの故なり。謂はく此の論中、諸法の自相と共相とを分別するを、名づけて義具はるとなすなり。此の中、名句文身を分別するを、名づけて文具はると為すなり。

と。また説く。

有るが説く。名句文身に、大用有ることを顕はさんが為めの故なり。謂はく、名等に依りて、蘊処界等の無量の義門を分別し、及び能く仏法僧宝の無辺の功徳を、讃述することを顕示するなり。

と。以上諸説があるが、釈尊の説法（名句文身）、したがってまた伝道者の説法の如きは、利他のすぐれた行（業）であることを示す。黙するが可か、説くが可か、語黙いずれも説法とみることができる。そして、こういうことは、仏法の讃嘆であり、それは供養の至極のものと言ってよい。それは仏化を助成するからである。そこで善導大師の五正行中にも、讃嘆供養正行が存す。また浄土教を信行する人が、自利をえて後に、常行大悲の信益あり、また還相の利他行あり、その主なるものの随一に讃嘆行、利他の説法あることは知られる通りである。

ところで、今日現代人として我れわれの考えねばならない問題がある。それは他の人から罵られ、あるいは謗られ、我が慢心の傷つけられる如くみられる時、之を堪え忍ぶべきか、忍ぶことなくして、その人を改めさすために、我が方は積極的に、正義の憤りをもって法を説き聞かしむべきか、ということである。このような折伏はいかにみるべきかは、深く考えてみねばならない。ところで婆沙論一四（大正二七・七〇b）には無我となれということから、作者（罵る者）、受者（罵られる私自身）の不可得ということを悟れ、という観点から、次の如く説く。

問ふ。彼の修行者、他の罵りを得る時、如何に観察して、瞋をして起らざらしむるや。答ふ。言ふ所の阿倶盧舎縵（罵）とは、是れ我れを罵ると為すも、若し阿字（ａ）を除けば、但だ是れ我れを喚ぶの意味のみなり。

若し縵（梵語の音 mām）を除けば、直だ是れ罵声のみ。若し二字（mām ḍa）を除けば、直だ名づけて喚ぶと為す。我れに於いて何の苦かあつて瞋りを生ずるを得んや、と審かに観察するなり。

復た次に行者が、他の罵りを得る時、便はち是くの如き諸字は、此の方には是れ罵なれども、他方には是れ讃なり、我れ若し此に於いて瞋りを生じ、憂ひを生じ、若し他方に於いて貪を生じ喜を生ずれば、則ち常に憂ひ常に喜び、常に瞋り常に貪るべし。誰れか疲苦の我れと比ぶるもの有らんや、と審かに観察し、此の観察に由りて、便ち瞋りを生ぜざるなり。

復た次に行者が他を罵る時、便はち我を讃する者有るも、更に別の字無し。但だ我れを罵る諸字の中に於いて、次比に顚倒あるのみなり。此の讃と罵と、既に決定せざれば、中に於いて憂を生じ、喜を生ずべからざるなり、と審かに観察し、此れに由りて、罵りに於いて、瞋心を生ぜざるなり。

復た次に行者が他の罵りを得る時、是くの如き語業は、誰れの成就する所なるぞ、是れ罵者なりとせんや、是れ我が身なりとせんやと、審かに観察すべし。即はち此れは是れ罵る者が成就するものなることを知り、便はち是の念を作す、彼は自罵をなすなり。何ぞ我れに関せんや、と。故に瞋りを生ぜざるなり。

復た次に行者、他の罵りを得る時、便はち罵者身中の諸法の、我れを罵る法多きや、罵らざる法多きやと観じて、即ち罵る法は、唯だ一界一処一蘊の少分の摂するものなるに罵らざる法は、十七界と一界の少分、十一処と一処の少分、四蘊と一蘊の少分とを摂するものなることを知り、是くの如き念を作す。彼れは我を罵るも、我れを罵る法は少なく、罵らざる法は多し。何すれぞ多を忘れ、少に於いて恚を生ぜんや、と。

復た次に行者が他の罵りを得る時、応に一字一刹那の頃を観ぜば、必らず罵りを成ぜざるべし。多字と多念と、倶生すること有る無し。前字の生ずる時、後字は未だ起らず、後字若し生ずれば、前字已に滅し、都べて

罵るの理無し。但だ虚妄分別の之を謂ひて罵りと為すが故に瞋るべからざるところなり。
　復た次に行者が他の罵りを得る時、我が身と及び能罵者とを観ずべし。皆念々に滅して、適（たまたま）罵者及び我れを分別せんと欲するも、皆已に滅して無し。誰れが復た誰れに於いて瞋恨を生ずべきや、と。此の観察に由るが故に、瞋を生ぜざるなり。
　復た次に行者が他の罵りを得る時、諸行は我れと我行とを離ると観ずべし。作者も受者も皆不可得にして唯だ空行の聚のみなり。何ぞ瞋を生ぜんや。

と。仏教の真の信者、覚者という人びとは、無我を体得し、もしくは無我の境地に準ずる心境にある故、他の罵り、謗りを意に介しない。しかし悟れる者少なく、また悟りへの見込みのない凡夫同士の世間において、悪を折伏せず悪を野ばなしにする無抵抗はなすべきでなかろう、という考え方は、現代において、仏教学究者が深く考えねばならないところである。他を教え、正道にかえらせるための愛の鞭は必要であろう。しかしその愛の鞭を振う其の人自身が、仏法を体得していてこそ、その行為は清浄性をもつものではなかろうか。

　ところで悪人、痴人を罵詈するという積極的利他あることを婆沙論一六（大正二七・七八a）に次の如く説く。但し此れは仏陀の場合なのであるから、悪人凡夫が此れを習うことには慎重でなくてはならない。堪忍も利他、訶責も亦利他といわれるのである。

　有るが説く。世尊は、大悲に逼らるるが故に、常に利他の方便を求覓（ぐべき）す。若し提婆達多を汝は是れ愚痴にして、涕唾を食ふ者なりと、訶責せずんば、彼れ即ち無量の愚痴なる衆生を引きて、諸々の悪事を作し、又復た数々触悩せしならん。若し無比女人を、汝の身は穢悪にして、不浄充満すと毀呰せずんば、即ち彼の欲心を止息するに由無けん。故に弟子を訶して、称して痴人と言ひしなり。と。

有るが説く。世尊の諸々の弟子を訶責せし所以は、未だ善根を植えざる者をして、能く善根を種えしめ、已に善根を種るも、未だ成熟せざるものをして、速に能く成熟せしめ、若し已に成熟するも、未だ解脱せざる者をして、速かに解脱を得せしめんと欲すればなり。若し訶責せずんば、此の善利を失するが故に、仏は此の為めに、称して痴人と言ひしなり。

と。ここに訶責の利他をみる。浄土の経典に阿弥陀仏の本願が説かれ、唯信じ、唯称えよ、必らず浄土に往生せしめん、と誓いながら、末尾に「唯除五逆誹謗正法」と言う語のあるのは、如来の抑止の真実利他が示されるもので、ここの世尊の訶責と同趣のものとみてよい。

また婆沙論三一（大正二七・一五九ａ）には、「自力は是れ（十）力、利他は是れ（四）無畏なり」という説がある。仏にも菩薩にも十力があり四無畏が存す。しかも利他といわれる四無畏（四無所畏）には、特に菩薩のそれは、一般に、(1)所聞の義を忘れず他に説いて畏れず（能持無畏）、(2)衆生の機根を察し之に応じて説法して畏れず（知根無畏）、(3)他の疑難を解決して畏れず（決疑無畏）、(4)如何なる問いに対しても解答して畏れない（答報無畏）のを言うが、今日の伝道者のその伝道は即ち最良の利他ということになる。

無量寿経（真聖全一・一五）に、「自害害彼、彼此倶害」と説かれるが、これは凡夫の自然的立場の生活を示す。しかるに此れを婆沙論四四（大正二七・二二七ｃ）には、

悪尋起る時、自利心息むが故に自害と名づけ、利他心息むが故に、害他と名づく。

と説く。自利・利他のない生き方は、仏教者の生き方と言えないのであって、部派の論書である婆沙において、利他をすすめる意のあることをみるべきである。

婆沙論六二（大正二七・三一九ａ以下）には、如何なる人は退堕しない（不退転）かということについて、諸説（十

六説）をあげる。概して言えば、それは理智精進の人で、利根の人びと（理智勝る人）という。その中に、利他行の者は、自利行の者より高く評価されていることを知る。即ち文に言う。

復た次に、有るは自利を楽しみて利他を楽しまず、有るは利他を楽しみて自利を楽しまざるあり。初の人は退す可きも、後の人は退す可らず。

と。この人は声聞・縁覚と区別される菩薩道実践者と言えるであろう。

仏教においては、覚者（仏陀）は、自利利他円満といわれるが、阿羅漢も仏陀に準じ、自利利他を身証している。しかし自身が釈尊が自ら百歳の寿を二十歳縮めたといわれる如く、死を選ぶこと（捨多寿行）は、利他の精神に反しはしないか。この命を自ら断つということに関しては拙著『仏教概論』中で触れておいたが、婆沙論一二六（大正二六・六五六c）には、比丘の捨多寿行に関して、次の如く説く。

問ふ。彼れは何の縁有りて捨多寿行するや。答ふ。自利と利他と共に究竟するが故なり。已に尽智を得するが故に、自利の究竟と名づく。利他の事に於いて、若し堪能なる有りて、此の事が成じ已れば、便はち円寂に帰し、若し堪能なること無きも、亦究竟と名づく。

と。現代、安楽死の可否が論ぜられているが、その可否を軽々しく言うことはできないが、ある人にはそれが許されうるものであるということは言えるであろう。しかし証悟の目標から遠ざかっている人びとには、理として勧むべきではない。［因みに上記の引文中の尽智とは、一切の煩悩を尽して、我れは苦を已に知り、集を断じ、滅を証し、道を修したと知る智慧を言う。

第六節　本書中研究諸項

婆沙論二百巻は、仏教論書中最も広翰のもので、業に関する説も十五巻にわたって詳説している。この書にその内容を詳しく紹介することはできないが、婆沙論中に、業蘊（十五巻）という長篇があり、その中にみられる業の研究事項を列記しようと思う。その業については、業蘊のほかにも説かれるが、業蘊においては専ら、㈠悪行、㈡邪語、㈢害生、㈣表無表、㈤自業の五処に分けて解明されている（各項目の下に数字を以って、大正蔵経第二十七巻のページを指示した）。

〔第一一二巻〕

第一項　悪行に関し説く

三悪行とは謂はく身悪行・語悪行・意悪行　五七八a
三業の自性　五七八b
三業の名義　五七九b
三不善根の自性　五七九b
不善根の名義・諸師の解　五七九c
有るは悪行にして不善根に非ず等の四句　五八〇c
三妙行と三善根　五八一a

〔第一一三巻〕

十不善業道　五八三a

業道の諸有の表業と及び無表業　五八四a
五蘊中に於いて幾くの不善根業を得するや等　五八四b
人の三洲にては非梵行を作さんとする時女人と樹下に詣る等　五八四c
不善根は誰の処に於いて根本業道を得するや等広説　五八四c
四洲及び六欲天の成婬の形状　五八五b
十善業道　五八五c
五業（勝論）、九業（数論）、十二処業（有外道）　五八七a
身・語・意業は皆是れ一思なり（譬喩者）　五八七a
貪欲・瞋恚・邪見は業の自性なり（分別説部）　五八七a
三縁に由る故に三業を建立す　五八七b
業の名義　五八七b
業道の名義　五八七c
業道に由る故に内外の物衰損す　五八八a
寿量の衰損とは劫初時に此洲は人寿無量、劫末時に至りて人寿十歳となるをいう　五八八b
此の贍部洲に四衰損・四増盛有り　五八八b
思と業道との差別　五八九a
十業中、前七は業にして業道、後三は業道にして業に非ず　五八九b
〔第一一四巻〕

提婆は人寿四万歳の時、人中に来生し、必定して独覚菩提を証すべし、舎利子等の及ぶ能わざる所なり　六〇一c
破僧罪の自性等　六〇二b
羯磨僧を破ると法輪僧を破るとの差別　六〇二b
四人以上を方に名づけて僧と為す　六〇二c
破僧多門　六〇二c
余仏にも亦破僧有り、迦葉波仏の時、花上苾芻は五無間業を造る（有説）　六〇三c
断善と無間業との四句分別　六〇四a
一思総感し多思成満す　六〇四b

第二項　邪語に関し説く

語と及び業とを離れて別に正命と邪命との体性有り（譬喩者）　六〇四c
正命・邪命は皆即ち語と業となり（本宗）　六〇四c
邪業・邪語諸門　六〇五a
断生命は貪・瞋・癡より生ず　六〇五c
不与取は三より生ず　六〇五c
欲邪行は三より生ず　六〇五c
虚誑語は三より生ず　六〇六a
離間語は三より生ず　六〇六b

麁悪語は三より生ず　六〇六b

雑穢語は三より生ず　六〇六c

邪見は三より生ず　六〇六c

業道の究竟及び欲邪行　六〇六c

〔第一一七巻〕

不律儀の家、十二種有り　六〇七a

不律儀の得につき三解あり　六〇七b

屠牛者の如く、一の殺業を為し、他の衆生を殺さざるに、一切有情処に於いて不律儀を得する由致　六〇七c

律儀漸得、不律儀頓得　六〇八b

受戒時の得捨　六〇八b

諂を名づけて曲と為し、曲所起の三業あり　六〇九a

上地には諂無き事　六〇九a

三悪行と三曲穢濁との四句分別　六〇九c

因等起と刹那等起とは次の如く能転心と随転心となり　六一〇a

五識は唯随転と作るのみにて能転と作らず（正義）　六一〇a

転・随転の分別　六一〇b

見所断心は刹那等起と作りて、身・語業を発すること能わず　六一〇c

三清浄業　六一一a

加行を起すと雖も、果究竟せざれば、五無間罪を得せず等多門　六一九a

悪趣・傍生等には無間罪無し　六一九b

有る女人が羯剌藍を堕すに、有る余の女人が収めて身中に置く時、後の所生の子は、誰を母と為し、何者を殺害せば無間罪を得するや等　六一九c

無間地獄の有情は壊劫の時は中夭せず、業力に由り引かれて余の世界の地獄中に置かれて受く　六二〇b

五無間業中、破和合僧は最重なり　六二〇c

仏像・菩薩像・聖僧像・霊龕・制多・僧伽藍等　六二一a

傍生を殺す等　六二一b

鵝が珠を呑み、珠師が苾芻を責めし等の因縁　六二一c

四種の律儀　六二一c

随転・不随転の律儀　六二二b

〔第一二〇巻〕

別解脱律儀と、静慮・無漏の二種律儀とに差別有り　六二三c

三世の如来の律儀は等しからざるも、三事等しきに由る故に平等と名づく　六二四a

律儀には一有り、表・无表の二有り、増数して四十二有り等　六二四a

忍を得せし異生命終せば悪趣に堕せず　六二五c

胎・卵・湿・化の四生　六二六b

一切の中有等は化生　六二六b

生の名義　六二六c
欲界中には四生を具す、上二界には唯化生のみ　六二六c
鬼趣にも胎生あり、餓鬼女が目連に曰う、我は昼夜に五子を生み、生むに随って自ら食う（有説）　六二六c
人の卵生・湿生・化生　六二六c
聖者は卵・湿の二生を受けず　六二七a
四生中の化生は最も広し　六二七a
最後身の菩薩は化生を受けざる由致　六二七b
化生命終し遺余無き由致　六二七c
身を成就するもの、彼は語業をも成就するや等多句　六二八a

〔第一二一巻〕

五部の業の所得の異熟も亦五部に通ず（犢子部）　六二九a
業は五部に通ずと雖も彼の異熟は唯修所断のみ（本宗）　六二九a
果に五種有り、等流・異熟・離繫・士用・増上なり　六二九c
士用果と増上果との差別　六三〇b
九種の果を立つ（西方諸師）　六三〇b
悪行を行ずるは三因縁に由る、妙行を成ずるも三因縁に由る　六三一a
見・聞・覚・知　六三一c
不善業を成就する者なれば、色・無色界繫の業を成就するや等諸門　六三二b

〔第一二二巻〕

第四項　表無表について

表・無表業には実の体性無し（譬喩者）　六三四b
表・無表業は皆是れ実有なり（本宗）　六三四c
无表有れば即ち表有りや等多句　六三五a
無表は具さに三縁に由り相続して断ぜず　六三五c
身表業・身無表業の得捨　六三五c
欲界には有覆無記の身表無し　六三七a
響声・簫笛等の声・諸々の禽獣の声は語業なりや等　六三九b
化語は是れ語業なりや等　六三九c
業にして欲界繋なれば彼の業の果は欲界繋なりや等　六三九c
諸々の所化の事は道に由りて化作さるるや、化心に由りて化作さるるや等　六四〇a
所化の身を離れて化語を発するや等　六四〇b

〔第一二三巻〕

有漏の業なれば有漏の果なりや等多門　六四〇b
類戒に四種有り、修と律儀と界と相似の四類なり　六四二b
別解脱律儀に依り七衆差別を安立す　六四三c
定道二戒に七衆を立てざる由致　六四三c

第五項　自業に関し説く

自ら業を作り還つて自から異熟を受く　六四九a

〔第一二五巻〕

一業にして能く非想処の八十千劫の寿量を引く等　六五〇c

預流果は未だ修所断業を永断せずと雖も彼は悪趣に堕せざる由致　六五二c

凡夫は不善業を造つて悪趣に堕し、預流は智者なる故悪趣に堕せざる由致　六五二c

阿羅漢が旧業に由り牢獄に禁閉されし縁衆多　六五四c

預流果を証する者、謀害を行ずる事　六五五b

〔第一二六巻〕

留寿行の阿羅漢は辺際第四静慮より起ち、心に念じ口に言う等　六五六b

果体は不可転、業力は可転　六五六b

捨寿行　六五六c

諸仏世尊は第三分の寿を捨す（有説）、或は第五分の寿を捨す（有説）　六五七b

命行と寿行との差別　六五七c

心の狂乱は四縁の勢力に逼らるるに由る、五縁に由る（有説）　六五八a

心狂乱は聖者と異生とに倶に有り、仏には心乱無し等　六五八b

仏教の体　六五九a

仏教は名等を体と為す（有説）　六五九b

仏教は語業を作と為す（如是説者）　六五九b
教体は善・無記の二性なり　六五九b
仏阿難に告ぐ、往きて観よ、天雨るや、園中何故に大声するや等、仏に化の言語無し　六五九b
契経・応頌等の十二分教　六六〇b
書は所造の字に非ず、但だ是れ所有の能造の字法なり　六六〇b
尊者慶喜は善く教法を解す、城門の辺の一大樹の枝・葉の数を言う　六六〇c
算法と印法　六六〇c
詩法　六六一a
威儀路と起威儀路とは、眼耳鼻舌の四識と意識と縁別なり

第三章　成実論の業思想

第一節　本論固有の立場

上述した婆沙論が、有の立場とすれば、本書は空の立場といわれる。もっとも此の空は大乗のそれとは異なるものと評せられたこともあるが、部派において、この書の如き空の立場の主張のあることは注目されてよい。

以下において、まず本書には仏教諸派の学説が紹介され自身の立場を明らかにしているところを眺めることにする。これは成実の業思想を知る上に欠いてならないであろう。有相品一九以下、有我無我品三五迄、十七品に亘っ

て、諸種の異論（即ち十種の異論）について述べるが、有相品一九（大正三二・二五三c）に説いて言う。「問ふて曰はく、汝は経の初めに、広く諸々の異論を習ひ、仏の法の義を論ぜんと欲すと言へり。何等か是れ諸々の異論なりや。答へて曰はく、三蔵の中に於いては、諸々の異論多きも、但だ人の多く喜んで諍論を起す者は、所謂二世有・二世無、……有人・無人なり」と。以下十種の異論について略解することにする。

㈠二世有無論。毘曇（有部）には、三世実有と主張し、作用に三世の別が有るが、法体は三世に実有であるとする。その立場を二世有品二一（大正三二・二五五b以下）で述べる。しかるに成実論では、過去法は已に滅し、未来法は未だ生ぜず、作用の存せぬことを明し、現在刹那の法は、因縁生の上の体用があるとする。この論の主張は、二世無品二二（大正三二・二五五c）で述べられている。

㈡一切有無論。毘曇では法有となし、諸法は有であって空に非ず、と為すが、成実論では法体中道と立て、現在法も因縁生であって、非有非空とする。そこで決定して有となせば常辺に堕し、決定して無とすれば、断辺に堕し、此の二辺を離れるのが、聖中道であるという。これは本書の一切有無品二三（大正三二・二五六a以下）において説かれる。

㈢中陰有無論。毘曇に於いては、有情が死有より生有に至る中間に、中陰（中有と言うも可）を説くが、このことを有中陰品二四（大正三二・二五六b）で説く。之に対し成実論では、中陰の存在を否定している。即ち無中陰品二五（大正三二・二五六c以下）がそれである。

㈣四諦次第得一時得論。毘曇では、次第品二六（大正三二・二五七a以下）に説く如く、四諦の理を次第して（漸次に）見るという。之に対し成実論では、一時品二七（大正三二・二五七b）に説く如く、諦理を一時に見る（頓現観）と説く。

㈤羅漢有退無退論。毘曇では、阿羅漢は不退の者ばかりでなく、退する者もあると退品二八（大正三二・二五七b）に説く。之に対し成実論は、不退品二九（大正三二・二五七c以下）に、羅漢不退の義を立てている。

㈥心性浄不浄論。大衆部系統（大衆部、一説部、説出世部、鶏胤部）では、心性は本浄となすが、他の部の中には、之に反対するものがあると心性品三〇（大正三二・二五八b）に説く。この書に、両説の依って来る理由を説明するが、そこでは、自説は必ずしも明了に打ち出しているとは見られない。併し非相応品六七（大正三二・二七八a）によれば、心性本浄なれど客塵が来って汚すとの説を掲げて后、「心垢故衆生垢、心浄故衆生浄」となしている。

㈦心心所相応不相応論。相応不相応品三一（大正三二・二五八b以下）や無相応品六五（大正三二・二七六b）已下に依るに、心心所が相応する故、刹那の心聚に受想の諸法があるとする説（毘曇）に対し、成実論では無相応と立て、心所は別体が無いのに、どうして相応があり得ようか、受等の諸法は同時なることが出来ないとしている。即ち無相応品に言う。「相応法無し。所以は何ん。心数法無き故に、心は誰と相応せんや。又受等の諸法は同時なるを得ざればなり。又因果倶ならず。識は是れ想等の法の因なれば、此の法は応に一時に倶有なるべからざるが故に、相応すること無し」と。これを心数別体無別体論と言ってもよい。

㈧過去業有無論。これは已受報業の或有或無の説を述べるもので、ここに迦葉遺部の主張が紹介されている。即ち煩悩の已断已遍知の時は、体は無い。然るに、未断未遍知ならば、過去でも体は有るとする。同様に、業果が已に熟するならば、業体は無、未熟ならば、業体は有と説く。即ちこれは現在は実有であるが、未来は無体であり、また過去は有体無体の何れかであると為す説で、大衆部系統の影響を受けた上座部系の一派の説とされている。しかし此論では、直ちに自説を出しているとは見られない。以上のことは過去業品三二（大正三二・二五八c）に出ている。

㈨仏宝僧宝同別論。弁三宝品三三（大正三二、二五八c以下）に依るに、摩醯舎婆道人（化地部）では、僧中有仏説をなしたようで、之を紹介するが、本論は僧中に仏無しという考え方である。四番の問答ある中、最後の問答に言う。「問ふて曰はく、聖功徳を成就せる人なる舎利弗等は、皆僧数の中に在れば、仏も亦是くの如し。同様なるを以ての故なり。答へて曰はく、若し同相を以てせば、諸々の凡夫人及び衆生数に非ざるものにても、亦応に僧数に入るべき者有らんも、而も実には然らず。是の故に知る。仏は僧の中に在らず、と。又仏は僧の羯磨の中に入らず、亦諸余の僧事にも同ぜず、又三宝は差別せるを以ての故に、仏は僧の中に在らず」と。仏を僧の中に入れてしまえば、三宝ではなくて二宝となるが、此論は僧中に仏有りとはしないのである。

㈩有我無我論。無我品三四（大正三二・二五九a以下）には、犢子道人の有我思想の不正を示している。又有我無我品三五（大正三二・二五九c以下）には、有我と無我との両思想について論じ、有我と説き得る面を説明して、「是の故に当に知るべし、五陰の和合せるを、仮りに名づけて我と為すのみ、実有には非ざるなり」（同上・二六〇c）と言う。

以上、成実論に於ける十種の異論を瞥見し終ったが、その中には毘曇（有部）と本論との相違点も多く存在した。次下に、之に因んで、毘曇と成実論との、立義の相違するものを（上記以外）検討し列挙することにする。

㈠四大仮実の異。毘曇では四大を実有と立てるが、そこでは、色等の他に別に四大が存するとし、色等は四大に依って造られるとなしている。仮名法は能造となり得ない故、四大は実有とする。然るに成実論は色等の五塵を実となし、五塵より四大を成ずる故、四大を仮とする。四大実有品三九は有部の説、之に対し、四大仮名品三八が、成実の意に他ならない。

㈡無作（無表）色行の異。毘曇では、無表は色蘊に摂すると説き、無表色は極微所成でなく、質礙は無いけれど

も、四大所造の故に、色蘊に摂すると説く。即ち色法に十一を数える中、五根・五境と、別に無表色を立てている。之に対し成実論には、無作（無表）を不相応行法とし、五陰中、行陰に摂し、之を色陰には摂しない。之に関しては、業相品九五、無作品九六に述べられている。

㈢三業軽重の異。有部では身三語四の七支を重しとなし、身業語業の表業は無表を発得して、業道を成ずるという。しかも無表は、意業には通じないとする。之に対して成実論においては、無作（無表）は三業に通ずるとしている。経に思及び思已業を説くが、思は意業、思已業は無作と見る。そこで、身口にのみ無表を限ることをせず、意業に通ぜしめ、意業を重しと見るものである。これについては、業相品九五に説く。

㈣無作（無表）続不の異。毘曇に於いては善悪業は死後に得果することを説くことは無論であるが無表は謂わば一種の習慣性と見（色蘊所摂）、最大限、この生涯相続するが、其の勢力は臨終を待たなくても種種の捨縁に依って断ぜられるとする。随って死後にはその勢力が相続しないと取り扱う。然るに成実論では無作は三業に通じてあり（毘曇は身口の表業有るものに限って有り）、しかも之を単に習慣性という軽いものとは見ず、罪福という勢力と見做し（不相応法中に十六を掲げる中には無表を入れていないが、無表は非色非心のものとして扱われ、法としては得）、得としての無表は、異熟の位に到るまで続くものと考えており、果報を招くとする。即ち無作品九六（大正三二・二九〇ａ）に言う。「若し無作無くば、則ち殺等を離るる法無けん。問ふて曰はく、離は不作に名づく、不作は即ち無法なり。人の語らざる時は、語らざるの法生ずること無き如く、色を見ざる時も亦見ざる法無きが如し。答へて曰はく、殺等を離るるに因り、天上に生ずることを得。若し無法ならば云何んぞ因と為らんや」と。又九業品一一五（大正三二・三〇四ａ）にも「若し一切の身分にして皆作業を起さば、此れに因りて則ち多くの無作を集めて、大果報を得ん」とあり、無作は法としては得（不相応行品九四参照）であるから、得の説明の中にも、「若し罪福の業を成就せずば、

応に果を得べからず、則ち諸業を失ふ」（二八九b）と説き、成実は無作（即ち無表業）相続生果の立場を取る。

㈤法数増減の異。毘曇においては、倶舎論に基づけは、大体において五位七十五法という法数の建立である。この成実論は、五位八十四法であると日本では学者によって古くより唱えられている。図示すれば次の如くである。

五位（八十四法）
- 一、色法（一四）
  - 五根
  - 五境
  - 四大
- 二、心法（一）
- 三、心数法（四九）
  - 四十五心所（睡眠を除く）
  - 睡
  - 眠
  - 厭
  - 欣
- 四、不相応法（一七）（非色非心法）
  - 十三不相応法（命根と同分を合す）
  - 老
  - 死
  - 凡夫法
  - 無作（此に就ては問題あり）
- 五、無為法（三）

此等は纏めて述べられては無く、諸処に散説されたものを集計したものである。併し之については、多少疑問がある。例えば本文に三無為は見られない。さらに又心数というものも、必ずしも四十九法とは見られず、十心数（思・触・念・欲・喜・信・勤・憶念・覚・観）、五受、善無記等の九法（不放逸・不貪・不恚・不癡の四善根と愛・見・慢・無明の四無記根と猗）、十煩悩と二十一煩悩（睡・眠・掉・悔・諂・誑・無慚・無愧・不放逸・詐・羅波那・現相・憿切・以利求利・単致利・不喜・頻申・食不調・退心・不敬粛・楽悪友）、さらに想と厭と欣を合して、総計五十八とも見られる。之については、大体、色相品三六（大正三二・二六〇c以下）より、不相応行品九四（大正三二・二八九c）に至るまでに出ている。

㈥六因三因の異。有部では因に六因を立てる。然るに成実論では三因四縁を明かしている。このことは、法聚品一八（大正三二・二五二c以下）に出る。即ち三因とは生因・習因・依因を言い、四縁は因縁・次第縁・縁縁・増上縁である。

㈦諸根仮実の異。毘曇では諸根は実有となし、根は四大に依って成ずるが、これは他の浄色より成ずるとする。そして別法であって実有と説く。之に対して成実論は、諸根仮名と立て、それは四大より成じ、四大を離れては根がないとし、諸根も亦仮名の法であると根仮名品四五に説く。

㈧根見識見の異。毘曇では根が諸境を見ると主張し、根見・識見等の説がある中、根見を正となし、根が能く対境を照見すると為すが、之に対して成実論は、諸根無知と立て、根が能く境を照見するのでなく、識が能く境を了別するという。このことは根塵合離品四九の中に出ている。

㈨賢聖名称の異。毘曇（有部）では五停心・別相念住・総相念住・煖・頂・忍・世第一法の七賢位を立て、又随信行・随法行（見道位の鈍根・利根）、信解・見至（修道位の鈍根・利根）、身証・慧解脱・倶解脱（無学位の三）の七聖

位を立て、之を詳しくして更に二十七賢聖を説く。倶舎論によるに、その名称は四向・三果・随信行・随法行・信解・見至・家家・一間・中般・生般・有行般・無行般・上流（以上十八有学）、退法・思法・護法・安住法・堪達法・不退法・不動法・慧解脱（時解脱）・倶解脱（不時解脱）、（以上九無学）である。之に対し成実論は、分別賢聖品一〇に二十七賢聖を立てるが、名称の異るものがある。表示すれば次の如くである。

- 十八有学
  - 行須陀洹（預流向）
    - (一)随信行
    - (二)随法行
    - (三)随無相行（無相行）
  - (四)須陀洹（預流果）
  - (五)行斯陀含（一来向）
  - (六)斯陀含（一来果）
  - (七)行阿那含（不還向）
  - 阿那含（不還果）
    - (八)中陰滅（中般）
    - (九)生有滅（生般）
    - (一〇)不行滅（無行般）
    - (一一)行滅（有行般）
    - (一二)上行至阿迦尼吒滅（上行滅、楽慧）
    - (一三)至無色処———（楽定）
    - (一四)転世

二十七賢聖
- ㈤現滅（現般）
- ㈥信解脱（信解）
- ㈦見得
- 行阿羅漢
  - ㈧身証
- 九無学――阿羅漢
  - ㈨退相
  - ㈩守相
  - (二一)死相
  - (二二)可進相
  - (二三)住相
  - (二四)不壊相
  - (二五)慧解脱相
  - (二六)倶解脱相
  - (二七)不退相

(一〇)無明釈義の異。毘曇では癡を無明の体と解し、諦理に明らかでないのを無明とする。そして癡を首とし、発業の惑を無明となしている。之に対し成実論では、無明品一二七に、我心を無明の体と釈し、諸法和合して、仮りに人法と名づけるに拘らず、凡夫は分別すること能はず、我心を生ずると為している。即ち我心を無明と解釈することが、毘曇とは異る。

㈡五陰次第の異。毘曇では色受想行識と次第し、契経の次第を守るのに対し、成実論では、色・識・想・受・行の次第である。（品別を此の順序となす）

上述のほか細かく見れば、毘曇と成実論との間に相違するものが相当にある。例えば毘曇では信・勤を善とするのに、成実論の信品八九、勤品九〇、に依れば三性に通ずるとなす類である。しかしこうしたものは微細の点に亘るので、省略する。

第二節　本論組織上の業

本論は、苦諦聚等の四諦の組織をもち、その中、苦諦聚には色・識・想・受・行の五陰の順に諸品を分けて解明する。その後に集諦聚を説くがその中には業と煩悩とを順次に説く。集諦に業・煩悩を容れる点は、有部の考えと同じである。ところで本書は業思想の研究を目ざすものであるから以下において業解明の組織の表図を掲げることにしたい。

業総論
- 95業相品＝身口意三業、夫々の定義等
- 96無作品＝有作業・無作業ある中、特に後者について述べる
- 97故不故品＝作業に故・不故あり、業に定報・不定報あり

二業
- 98軽重罪品＝阿鼻地獄の報（重罪）と、他の不善の報（軽罪）
- 99大小利業品＝無上覚を得る大利業、其他の小利業を説く
- 100三業品＝善・不善・無記の三性、夫々の定義
- 101邪行品＝身口意の三邪行を説く、邪行者も生天の報あり
- 102正行品＝正行とは身口意の作す善、又正行・浄行・寂静行の差別

業

- 103 繋業品＝三繋業、即ち三界の夫々の繋業を説く
- 104 三報業品＝現報・生報・後報の三種業を説く
- 105 三受報業品＝楽報・苦報・不苦不楽報の三業を説く
- 106 三障品＝業障・煩悩障・報障の三障を説く
- 107 四業品＝黒黒報業・白白報業・黒白黒白報業・不黒不白無報業
- 108 五逆品＝破僧・悪心出仏身血・殺阿羅漢・殺父母
- 109 五戒品＝優婆塞に五戒あり、不殺等
- 110 六業品＝地獄報業・畜生報業・餓鬼報業・人報・天報・不定報業
- 111 七不善律儀品＝殺・盗・邪婬・両舌・悪口・妄言・綺語
- 112 七善律儀品＝不殺生乃至不綺語の七者と、その得捨を述ぶ
- 113 八戒斎品＝離殺等の五戒に、放逸の因縁としての三を離る計八
- 114 八種語品＝見聞覚知に関する四種の浄語と四種の不浄語
- 115 九業品＝欲界繋業の三、色界繋業の三、無色界繋業の二、及無漏業
- 116 十不善業道品＝殺生乃至邪見の十不善業道
- 117 十善業道品＝離殺乃至正見の十善業道
- 118 過患品＝不善業の過患（過失）を挙ぐ
- 119 三業軽重品＝三業中、何れが重いか、意業重し
- 120 明業因品＝業は受身の因縁、身は苦性、故に滅苦の為には断業因せよ

業論
- 三業（103–106）
- 四業（107）
- 五業（108–109）
- 六業（110）
- 七業（111–112）
- 八業（113–114）
- 九業（115）
- 十業（116–117）
- 業余論（118–120）

第三節　輪廻思想の概要

輪廻は、四諦の中の苦諦・集諦を以て説明されると言えるのである。即ち四諦品一七（大正三二・二五一b）に説いて言う。「集諦とは業及び煩悩なり。業とは、業品の中にて当に説くべし。煩悩とは、煩悩品の中にて、当に説くべし。諸業と煩悩とは、是れ後身の因縁なるが故に、集諦と名づく」と。又明因品一四〇（大正三二・三三五a）に言う。「問ふて曰はく、煩悩を身の因縁と為すとは、是の事は応に明にすべし。所以は何ん。諸〻の外道の此の事を信ぜざる有りて、或は言はく、是の身は因も無く縁も無く、猶ほ草木の自然にして而も生ずるが如し、と。或は曰はく、万物は是れ大自在等の諸天の生ずる所なり、と。或は言はく、万物は世性より生ず、と。或は言はく、微塵が和合するが故に生ず、と。是くの如き等を説く。是の故に、応に明にすべし。答へて曰はく、業より身有ること、是の事は先に成ぜり。是の業は煩悩より生ず。故に煩悩を以て身の因縁と為すなり」と。

以上は煩悩のことであったが、次に明業因品一二〇（大正三二・三〇八a以下）には、業につき次の如く説く。「論者曰はく、……業は是れ身を受くるの因縁にして、身は苦性と為す。故に応に之を滅すべし。此の身を滅せんと欲せば、当にその業を断ずべし。因滅するを以ての故に、果も亦滅するが故なり。形に因りて影有れば形滅せば則ち影も滅するが如し。是の故に、若し苦を滅せんと欲せば、当に勤めて精進して此の業因を断ずべし。問ふて曰はく、業より身を受く、と。是の事は応に明かにすべし。所以は何ん。或は有る人は言はく、身は波羅伽提より生ず、と。有るは言はく、自在天より生ず、と。或は言はく、大人より生ず、と。或は言はく、自然より生ず、と。是の故に応に因縁を説くべし。云何んが業より生ずと知るや。答へて曰はく、是の事は、已に種種の因縁にて破したれば、当に知るべし。業より身を受くるなり。又万物には種種の雑類あれば、当に知るべし。因も亦差別す。粟

麦等の異を見れば、種の不同なることを知るが如し。自在天等は差別なきが故に、当に知るべし、因果に無量の差別あるが故に、種々の身を受くるに非ず。又諸ゝの善人は、皆業に因りて身を受くるを信ず。所以は何ん。是の人は常に施戒忍等の善法を行じ、殺生等の諸ゝの不善法を離れたればなり。故に知る、業より身を受くるなり。又若し業に因りて身を受くるときは、是れ則ち返るべし。真智を得るが故に、邪智は則ち断じ、邪智断ずるが故に、貪恚等の諸ゝの煩悩断じ、諸ゝの煩悩断ずるが故に、能く後身を起す業も亦断ず。是れ則ち返るべし、とす。自在等の因の中には、則ち返るべからず。自在等、断ずべからざるを以ての故なり。故に知る、業より身を受く。又現見するに、果は因と相似す。麦より麦を生じ、稲より稲を生ずるが如し。是くの如く、不善業より不愛の報を得、善業より愛報を得るに、自在等の因の中には此の相似なし。是の故に業を身の本と為す。自在等には非ず。又今現見するに、万物は皆業より生ず。悪業を以ての故に打捕、繋閉、鞭杖、死等の諸苦を受け、善業の因縁もて、名聞利養等の楽を受く。意に随って愛語せば、意に随って報を受くることを得。故に知る。業より身を受け、自在等には非ず。又世間人は自ら万物は業の因より生ずるを知る。故に稼穡等の業を起し、亦施戒忍等の諸ゝの福徳業をも為し、閉坐して而も自在より所欲を望むもの有ることなし。故に知る、業より報を得るなり。又若し人は自在等に因るを説くと雖も、而も猶ほ諸業に依るとす。謂はく、自ら身を苦しめ、及び斎等を受くればなり。故に知る、業を以て因と為す」と。上述の如く、種種の方面より考察して、外道の主張を破斥し、業により此の身のあることを説くのである。そして其の業は煩悩より生ずるのであり、煩悩は其れ故に苦楽の因と言われ、業は身を受くる因縁とされるのである。

煩悩ある故、業があることにつき、明因品一四〇（大正三二・三二五a）に次の如く説く。「問ふて曰はく、云何んが煩悩に因りて業ありと知るや。答へて曰はく、仮名心に随ふを名づけて無明と為す。仮名心は能く諸業を集む。

故に知る。煩悩の因縁もて業有り。又阿羅漢の諸業は集まらず成ぜず。故に知る、諸業は煩悩に由りて成ず。経の中に仏の説く如し、若し人にして明を得て無明を捨離せば、是の人は能く福業罪業無動業を起すや不や。不なり、世尊よ。又無漏業も無し、と。故に知る、但だ仮名に随ふ者は、能く諸業を起す。無漏心は仮名に随はざるが故に、業を起さず。又学人は行なし。経に説くが如し、学人は還って而も行ぜず、滅して而も作さず、と。作相は是れ行なり。行を名づけて業と為す。又無漏心は行相に非ざるが故に、無漏業なきなり。是の故に、一切の諸の身を受くる業は、皆煩悩に因って生ず。又煩悩を断ぜば、復た生を受けず。故に知る、身有るは、皆煩悩に因る」と。

この文は輪廻の因を示すものである。此の中で悪の方は、心法の中、特殊の性質のものであって、その中に挙げている。今は唯業のみを述べる。その業は、集諦の下、業相品九五（大正三二・二八九c）より、明業因品一一〇（大正三二・三〇八c）までの二十六品に亘って説かれている。そして業とは要するに身口意三業であり、業相品九五（大正三二・二八九c）に次の如く説く。「論者曰はく、……是の業に三種あり。身業と口業と意業となり。身業とは身の所作を身業と名づく。是の業は三種にして、奪命等の不善と、起迎礼拝等の善と、断草等の無記となり、問ふて曰はく、若し身の所作を身業と名づくれば、瓶等の物も亦応に是れ身業なるべし。身の所作なるが故なり。答へて曰はく、瓶等は是れ身業の果にして、是れ身業なるには非ず。因と果とは異るが故なり。問ふて曰はく、応に身業あるべからず。所以は何ん。身の動作する所を名づけて身業と為さば、有為法は念念に滅するが故に、応に動あるべからざればなり。答へて曰はく、是の事は念念滅品の中に已に答へたり。所謂法の、余処に於いて生ずる時、他を損益せば、是れを身業と名づく。問ふて曰はく、若し爾らば、身が則ち身業なり。余処に生ずるを以ての故に、身の所作を名づけて身業と為すに非ず。答へて曰はく、身は是れ業を作すの具にして、身が余処に於いて生ずる時に、罪福を集むるを名づけて業と為す。是の故に身は業なるには非ず」と。この文に依るに、身の為す所が

業と言うならば、その事が明了でない。何となれば有為法は念念に滅しているからである。若し身業は所作（行動）とすれば、生じて滅するその間に或る期間を要する理となる。そこで法に暫住を認めるか否かの論を生ずる。これは本論の心法論に説かれている。常識的に我々が考えていることは、五十歳まで生きる人は五十年間身が暫住するとなすが、今は其れとは異る考え方である。この文に念念滅品と説くのは、識無住品七四（大正三二・二八〇a以下）のことである。そこで有為法は生滅しつつあるが、身業を如何に解するか。ここの文意は、生滅と言うものは許し、此の身は滅するけれども、余所に生ずるのであり、その生じて来る所に、前に為した事が顕われて来て、或は楽を生じ或は苦を生ずる。そこで文に「身が余処に於いて生ずる時に、罪福を集むるを名づけて業と為す」等と説くのである。身の動作には心力を認むべきであるとするのが成実論の意である。此の論の業論は、思想上から言えば倶舎論ほどに勝れているとは言えないが、業について善く思索していることは、大いに認められてよい。

又同品（大正三二・二八九c以下）に説く。「問ふて曰はく、罪福を集むるは是れ作無し。身作とは云何ん。答へて曰はく、身が余処にて生ずる時に、造作する所有るを名づけて身作と為す。問ふて曰はく、是の身が或は善或は不善を作すとも、而も身は然らず、是の故に身の所作には非ず。答へて曰はく、心力に随ふが故に、身が余処に生ずる時に、能く業を集む。是の故に集むるを、善不善と名づく。直ちに是れ身なるに非ず。口業も亦爾り。直ちに音声語言なるに非ず、心力が音声言語に随ふを以て集むる所の善悪を、是れを口業と名づく。意業も亦是くの如し。若し心が、我は是の衆生を殺さんと決定せば、爾の時に、罪福を集むることも亦是くの如し。問ふて曰はく、身口より別に業あるが如く、意と意業とは、即と為すや異と為すや。答へて曰はく、二種なり。或は意が即ち意業なると、或は意より業を生ずるとなり。若し意が衆生を殺さんと決定せば、是れ不善意にして、亦是れ意業なり。是の業は、能く罪を集むること、身口業に勝る。若し未だ心を決定せずんば、是の意は則ち業と異るなり」と。こ

の文は、心力と言うものによって身口意上にあらわれた罪福を集める故、業の名があるとする意である。そして身業を主として解説し、口業・意業も同様に解せしめようとしている。特に注意すべきは意（心力）と意業とを同と見るか異と見るかと言う問題に対し、二種があるとしたことである。

第四節　有作・無作の思想

業の上に於いて、有作と無作と言うことがある。有作とは作用の有ることとで、判り易いが、無作は甚だ判り難い。これにつき先ず業相品九五（大正三二・二九〇ａ）に次の如く説く。「問ふて曰はく、已に作相を知る。作に従って異を生じ、業を集むれば、何者を相と為すや。答へて曰はく、是れ即ち無作と名づく。問ふて曰はく、但だ身口にのみ無作有りて、意には無作無きや。答へて曰はく、然らず。所以は何ん。是の中には、因縁の但だ身口業にのみ無作あって、而も意には無作なきもの有ることなければなり。又経の中に二種の業を説く。若しくは思、若しくは思已なり。思は即ち是れ意業にして、思已は二種なり。思に従って業を集むると、及び身口の業となり。是の意業の最も重きことは、後に当に説くべし。重業の集めらるるに従って、無作と名づく。常に相続して生ず。故に知る、意業にも亦無作あり」と。婆沙論に於いては、身業語業にのみ無表を認め、意業には認めない。然るに成実論では三業何れにも無作（すなわち無表）を立てる。この点が有部と成実論との無作に対する考え方の相違である。そして成実論では、軽業には無作は無いが重業には其れが有るとする。又常に相続して生ずる故、無作と名けるという。この論では身口二業に比し、意業を重いと見ていることを注意すべきである。

無作については、無作品九五（大正三二・二九〇ａ以下）に次の如く問答し、詳説されている。「問ふて曰はく、何れの法を無作と名づくるや。答へて曰はく、心に因って罪福睡眠悶等を生ずれば、是の時に常に生ずるを、是れを

無作と名づく。経の中に説くが如し。若し樹を園林に種え、井橋梁等を造らば、是の人の為す所は昼夜に常に増長す、と。問ふて曰はく、有る人は言ふ。作業は現に見るべければ、若し布施礼拝殺害等ならば、是れ応に有なるべきも、無作の業は、見るべからざるが故に無し、と。応に此の義を明すべし。答へて曰はく、若し無作なくば、則ち殺等を離るる法無かるべし。問ふて曰はく、離は不作に名づく。不作は即ち無法なり。人の語らざる時は、語らざるの法の生ずること無きが如く、色を見ざる時にも、亦見ざる法無きが如し。答へて曰はく、殺等を離るるに因りて、天上に生ずることを得。若し無法ならば、云何んぞ因と為らんや。問ふて曰はく離るるを以ての故に、天に生ずるにはあらずして、善心を以ての故なり。答へて曰はく、然らず。経の中に、精進の人は随って寿にして福を得ること多し。故に久しく天の楽を受く、と説けばなり。若し但だ善心のみならば、云何んぞ能く多くの福あらんや。是の人は常に善心あること能はざるが故なり。又説く、樹等を種ゆるの福徳は、昼夜に常に増長す、と。又説く。持戒堅固なり、と。若し無作なくんば、云何んが当に福の常に増長することと及び堅く戒を持することを説くべけんや。又作が即ち是れ殺生なるには非ず。作が次第して殺生の法が生じ、然して後に殺罪を得るなり。人に殺を教ふるに、殺す時に随って、教ふる者も、殺罪を得るが如し。故に知る、無作あり、又意には戒律儀無し。所以は何ん。若し人不善に在るも、無記心若しくは無心ならば、亦持戒とも名づくればなり。故に知る、爾の時には無作の不善あり。律儀も亦是くの如し」と。成実に於いては業が起って、力の強いものが残り、それが増長してゆくと説くが、これが無作業である。意業が相続してゆくとするのである。然るに婆沙論（有部）には、表業なしには無表無しとする故、この論とは相違する。しかし無記の無表を立てない点は、有部と成実論と同様である。上の引文に依るに、無作の存在は如何にして知りうるかについて述べる。それは、無作が無ければ福業が増長すると言えないことになる故、必ず無作はあるとなすのである。持戒堅固と言うこと、例えば持戒者の不殺生ということは、無

作業が相続する故に言い得るのである。他人を派遣して殺人をさせる例の如き、こうした遣他業は、本人は直接には造作しなくても、無作というものが有る故、成立すると言うのである。

先に無作は、不相応行の中に入れられることを述べたが、非色非心の心不相応行法の無作について、無作品（大正三二・二九〇b）には次の如く問答している。「問ふて曰はく、若し無作にして、是れ色の相ならば、何の咎有りや。答へて曰はく、色声香味触の五法は、罪福の姓に非ざるが故に、色性を以て無作とは為さざるなり。又仏の説く。色は是れ悩壊の相なり、と。是の無法の中には、悩壊の相は不可得なるが故に、色性には非ざるなり。問ふて曰はく、無作は是れ身口業の性にして、身口の業は即ち是れ色なり。答へて曰はく、是の無法を但だ名づけて身口業と為すのみ。実には身口の所作には非ざるなり。身口意の業に因って生ずるを以ての故に、身口意業の性なりと説くのみ。又或は但だ意のみより無作を生ぜば、是の無作は云何んぞ色性と名づけんや。又無色の中にも亦無作あれば、無色の中には云何んが当に色あるべけんや」と。この文中、身口二業のみでなく、意業よりも無作を生ずると為す主張には甚だ明快なものがある。

第五節　故作業・不故作業

有情の作業に故作と不故作という差別がつけられ、重要なことに属するが、之につき故不故品九七（大正三二・二九〇b以下）に次の如く説く。「問ふて曰はく、経の中に故作業と不故作業とを説く。云何んが故と不故と名づくるや。答へて曰はく、先に知って而も作さば、名づけて故作と為す。此れと相違するを、不故作と名づく。問ふて曰はく、若し不故作ならば、名づけて業と為さず。答へて曰はく、是の業有り。但だ心のみにて故作する業なるときは、則ち報あり。又心を決定して作す業を故と名づけ、心を決定せずして作さば、不故と名づく。卒語するを、不

故と名づけ、不卒語ならば、是れを故と名づくるが如し。……若し先に作す心無くして、而も作さば、人の行く時に践蹈して虫を殺すが如く、是れを不故と名づく。是の不故の業は、集まらざるを以ての故に、報を生ずること能はず。業に四種あり。作して集めざるあり。集めて作さざるあり。亦は作し亦は集むるあり。作さず集めざるあり。作して集めずとは、殺等の業を作すも、後に則ち心にて悔い、施等の業を作すも、後に亦心にて悔ゆるが如し。又業を起作するも、心が復た憶せずんば、是れを作して集むるに非ずと名づく。集めて作さずとは、若し他が殺等を作さば、則ち心に喜を生じ、他が施等を作さば、亦心に喜びを生ずるものなり。亦は作し亦は集むとは、若し殺等の罪、施等の福を作すも、亦心に喜を生ずるものなり。作さず集めずとは、亦は作さず亦は喜をも生ぜざるものなり。是の中に於いて、亦は作し亦は集むるものは、是れは必ず報を受く。経の中に、若し業にして亦は作し亦は集めば、是の業必ず果報を受く、と説くが如し。是の故に、作し集むる業は、若しくは現に報を受け、若しくは生じて報を受け、若しくは後に報を受く」と。即ち、故作と不故作と、これらを業と呼ぶけれども、不故作の場合は果報を受けないとするものである。

なお三業品一〇〇（大正三二・二九四a）には、故作と不故作との区別に関して述べた所がある。即ち言う。「問ふて曰はく、若し殺等の法にして是れ不善ならば、則ち好身無し。所以は何ん。殺生せざる時有ること無ければなり。若しくは来、若しくは去、足を挙げ、足を下す時、恒常に細微なる衆生を傷殺し、亦常に我想を以て、而も他の物を取り、亦自想に随って、妄語を為せばなり。是の故に終に好身なし。答へて曰はく、故作なるときは則ち罪にして、不故には非ざるなり。経の中に、実に衆生あり、中に於いて衆生想を生じて、殺さんと欲する心あらば、殺し已って、殺罪を得、と説くが如し。盗等も亦爾り。問ふて曰はく、人が毒を食ふに、故なるも不故なるも、倶に能く人を殺すが如し。又火を蹈むに、知るも不知なるも、倶に能く人を焼くが如し。刺等も亦爾り。当に知るべ

し、殺生せば故なるも不故なるも、倶に応に罪を得べし。答へて曰はく、此の喩は然らず。毒は身を害するを以ての故に死するも、罪福は心に在れば、何ぞ喩と為すことを得んや。又火と刺と等は、若し覚せずば、苦を生ずることと能はず。是の故に、此の喩は然らず。若し知ること無くんば、則ち痛みを覚せず。識ること有らば、則ち覚す。是くの如く、若し故の心無くんば、作せる業も成ぜず。心有らば、則ち成ず。此の喩は応に爾るべし。又故ならば則ち罪あるも、不故ならば則ち無し」と。以上、明快に意志の伴わぬ作、即ち不故作は、罪なく福なしとするが、以下に例を挙げて解説している。

同品（大正三二・二九四a以下）の先の連文に言う。「諸業は皆心を以て差別すればなり。故に上あり、下あるなり。若し故の心無くば、云何んが当に上下あるべきや。医と非医とは、倶に人の苦を生ずるも、心力を以ての故に、罪福差別するが如し。又児が母の乳を捉ふるときは、則ち罪を得ず。染心なきを以ての故なり。若し染心もて捉ふれば、便ち罪あるが如く、当に知るべし、罪福は皆心より生ず。又若し不故の心にして、而も罪あらば、解脱を得る人も亦不故にして而も衆生を悩ますこと有れば、是れ応に罪を得べく、則ち解脱すること有ることなし。諸々の罪人は解脱すること無きを以ての故なり。又若し不故にして而も罪福あらば則ち一業にして便ち応に是れ善と不善となるべし。人の福業を為す時誤って衆生を殺さば是業は則ち亦は罪なり亦は福なりと名づくるが如くなるも是の事然らず。当に知るべし不故は応に罪あり（また）福あるべからず。又若し心無くして而も業あらば云何んが此れは善、此れは不善、此れは無記なりと分別せんや。皆心を以ての故に、是の差別あるのみなればなり。三人有りて倶行して塔を繞るが如し、一は仏の功徳を念ずるが為に、二は盗竊せんが為に、三は清涼たらんが為にして、身業は是れ同なりと雖も、而も善と不善と無記との差別あり。当に知るべし。心に在るなり。業に定報のものあり、不定報のものあり、上中下のものあり、現報と生報と後報と等のものもあるに、若し心に由らずして而も罪

福を得ば、云何んぞ当に是くの如きの差別有るべきや。又若し心を離れて業あらば、則ち非衆生数にも、亦応に罪福あるべし。風にして山を頽して衆生を悩害するが如くんば、風には応に罪あるべきも、若し香華を吹き来って塔寺に堕さば、便ち応に福を得べきが如し。是れ則ち不可なり。故に知る。心を離れて罪福なし」と。上述の如き故作・不故作の思想は、一般仏教で採用するものと言うべきである。

第六節　定報業・不定報業

定報業とは当来に果を受くべきものを指し、不定報業は、そうでない（不定）ものを言う。故不故品九七（大正三二・二九一ａ）の終りの方に次の如く問答している。「問ふて曰はく、云何んが定報業と名づけ、何等か是れ不定報業なりや。答へて曰はく、経の中に五逆罪は是れ定報業なりと説く。問ふて曰はく、但だ五逆罪のみ是れ定報業なりや、更に余のもの有りや。答へて曰はく、余業の中にも亦定報の分あり。但だ示すことを得べからざるのみ。或は事が重きを以ての故に、定報なるあり。仏及び仏弟子に於いて、若しくは供養し、若しくは軽毀するが如し。或は心が重きを以ての故に、定報なるあり。人の深厚なる纒を以て虫蟻を殺害せば、人を殺すよりも重きが如し。是くの如き等の余業にも、亦定報あり」と。この文意は、五逆罪の如きは定報業であるが、この外にも定報業は有ること、併し具体的に此の業が定報業と言う如くには、示し得ないこと、但し⑴事件そのもの、換言すれば善悪の対象（田）による場合と、⑵業作する動機（慇重の心）による場合との、二種を区別しうるとなしている。

次に軽重罪品九八（大正三二・二九一ａ）には、業の軽罪と重罪とを分別し、次の如く述べる。「問ふて曰はく、経の中に軽重の罪業ありと説く。何れを軽重と謂ふや。答へて曰はく、若し業にして、阿鼻地獄の報を得ば、是れを重罪と名づく。問ふて曰はく、何等の業が能く此の報を得るや。答へて曰はく、若し業にして僧を破らば、必ず

此の報を受く。所以は何ん。三宝を別離し、僧宝をして仏宝を離れしめ、亦法宝をも礙ゆればなり。又上の邪見を生ずるが故に、能く是の業を起し、亦深く仏を嫉恚するが故に、此の業を起し、亦久しく悪を集め、性深く利養を貪るが故に、故に此の業を起す。又此の人、非法を是れ法なりと説く時に、多くの衆生の諸〻の善法を行ずるを障ふるが故に、重罪と名づく」と。この文の中には、主として破僧の逆罪を挙げて説明するが、五逆罪の全てにあてはまる意がある。又五逆罪の他にも、阿鼻地獄の報を受ける業があるか否かにつき、同品（大正三二・二九一a以下）に説いて言う。「余業も亦有り。若し罪も無く福も無く、父母及び諸〻の善人を供養するも果報有ることなしと言はば、是等の邪見も亦、此の報を得。又他人をして此の邪見に堕せしむれば、多くの衆生をして、諸〻の悪を造らしむるが故に、此の報を受く。又能く是くの如きの邪見の経書を作らば、富蘭那等の諸〻の邪見の師の、正見を害するが如くなる故に、多くの衆生の、悪を為す因縁を開く。又賢聖を謗る罪も、亦此の報を得。……又殺生等の、若しくは事重く、心重き、是の罪も、亦阿鼻地獄に堕す。重と相違するを、是れを名づけて軽と為す。炙と大炙と等の諸〻の浅き地獄、畜生、餓鬼及び天の中に於いて、不善の報を受く。是れを軽罪と名づく」と。この文に依るに、重罪の中には、自分が罪福因果の道理を毀ち、他人を陥らしめるものをも摂するのである。

第七節　大利業と小利業

此論には大利業と小利業という二種業の分別をなしている。即ち大小利業品九九（大正三二・二九一b）の初に次の如く説く。「問ふて曰はく、経の中に大小の利業ありと説く。何れの者を大利業と為すや。答へて曰はく、何れの業を以ても、能く阿耨多羅三藐三菩提を致すに随って、是れを最大利業と名づく。次の業は能く辟支仏道を得るもの、次の業は声聞道を得るもの、次の業は有頂の報を得るもの、寿は八万大劫にして、是れ生死の中の最大なる

業報なり。次の業は無所有処を得るもの、寿は六万劫なり。是くの如く次第して、乃至、梵世は寿命半劫なり。次に欲界の他化自在天にして受天の数は万六千歳、乃至、四天王は受天の数五百歳なり。是くの如く、人中の四天下は、各〻業に随って報を受く。是くの如く、畜生餓鬼地獄も、亦小利業有り。問ふて曰はく、何等の業か能く阿耨多羅三藐三菩提を得るや。答へて曰はく、檀等の六波羅蜜にして具足すれば、能く阿耨多羅三藐三菩提を得。此の善業が次第に転た薄きに従って、辟支仏の菩提を得、転た薄くして声聞の菩提を得。若し増上の四無量心を行ずれば、有頂に生ずることを得るも、四無量心を行ずること次第に転た薄くして、次に下地に生じ、四無量心を行ずること小にして転た薄きと、及び定戒の因縁に随ふとの故に、色界に生じ、布施と持戒と修善との因縁を以ての故に、欲界に生ず」と。大利業とは、要するに仏果を得しむる業、若しくは善果を得しむる福業と言えるであろう。之に対して小利業の方は天人畜生餓鬼等の果を得しめる業を指して言う。六度を修して仏果を得、十二因縁を観修して辟支仏の菩提を得、四諦を対観する修道に依って、声聞の菩提を得る、と一般に言われるが、この文では、等しく六度を修しつつも、其の善業の厚薄具不に依って、菩提の獲得に三様の差を生ずる、と述べており、又四無量心を行ずる厚薄に依り、上地・下地に生ずる差がある等と述べており、この点は注意を要する様である。

第八節　業分類の種々相

第一項　三業に関し説く

仏典には屢々三業ということを説くが、三業品一〇〇（大正三二・二九二a）に説いて言う。「問ふて曰はく、経の中に三業を説く。善と不善と無記との業なり。何等か是れ善業なるや。答へて曰はく、何れの業を以てするも、

能く他に好事を与ふるに随って、是の業を善と名づく。是の善業は、布施持戒慈等の法より生ず。洗浴等には非ず」と。この文中の「好」ということの意味を解説して言う。「他をして楽を得しむれば、是れを名づけて好と為し、亦は名づけて福と為す」と。又次の如く説く。「問ふて曰はく、若し他をして楽を得しむるを、名づけて善と為し、名づけて福と為さば、他をして苦を得しむれば、応当に罪有るべし。良医の針灸が、他をして苦を生ぜしむるが如きは、是れ応に罪を得べきや。答へて曰はく、良医の針灸は、楽を与えんが為の故に、罪を得ざるなり。……問ふて曰はく、有る人は飲食の因縁もて、他人に楽を生ぜしむるに、或る飲食は消せずして、人をして死に至らしむ。是の施食の人は、応に罪を得べきや、福を得るや。答へて曰はく、是の人は、好心にて、食を施し、悪心無きが故に、但だ福徳のみを得て、罪を得ざるなり」と。上の引文は、心を重視すべきことを示すものと言える。工巧師の子、純陀が仏に食を供養し入滅の縁となりしこと思い合すべきである。

同品（大正三二・二九四c）には次の如く説く。「問ふて曰はく、汝は善と不善との相は、謂はく他を損し益するなりと説くも、此の事は然らず。所以は何ん。若し人にして自ら身を将養して、而も福業を生ぜば、此の人は自ら食するに、亦福徳あり。又塔寺は衆生に非るも、灑掃すれば亦福を得。又礼敬等は、他に於いては益なく但だ他の功徳を損ずるのみなれば、応に福あるべからざればなり。云々」と。これは、自分自身を養うために福業を行ずると言う事になるとすれば、それで福が有るかと言うて、不審を表明しているのである。これに対して同品（大正三二・二九五a）に説いて言う。「汝は塔寺の非衆生の灑掃も、亦福を得と言ふも、是の人は仏の功徳の、衆生の中に於いて、尊きことを念じ、是の故に灑掃するなれば、此の事も亦衆生に由るが故に、福を得るのみ」と。又言う。「汝は礼敬等は他に於いて益なしと言ふも、是の事然らず、所以は何ん。礼敬等を以て、種種に他を利し、他をして尊貴人に恭敬せられしむれば、是れを利益と名づけ、亦他人をして恭敬に随学して、亦福徳を得しめ、又他を礼

敬する時には、自ら惰慢を破し、不善分を破するを以ての故に、利益する所多く、亦他の功徳を顕はすを以て、礼敬等に是くの如きの利あればなり。又汝は、礼敬等は他の功徳を損ずと言ふも、是の事然らず。好心を以て礼敬し、外道が他を損ぜんが為の故に、而も礼敬を行ずるが如くなるには非ざればなり」と。これは、自分が礼敬すれば、他人は福が損減するという考えのあるのに対し、そうでないと示す意である。

次に無記業につき同品（大正三二・二九五b）に説く。「無記業とは、若し業にして善不善に非ずして、他の衆生に於いて、益することなく、損することもなくば、是れを無記と名づく。……又善不善の業は皆能く報を得るも、此の業は報を生ずること能はず、故に無記と名づく。所以は何ん。善不善の業は堅強なるも、是の業力は劣弱なればなり。譬へば敗種の、芽を生ずること能はざるが如し」と。この無記の解釈は一般の解釈と同様のものである。

第二項　邪行・正行に就て

邪行につき、邪行品一〇一（大正三二・二九五c）には次の如く説く。「仏は三邪行を説く。身邪行と口邪行と意邪行となり。身に造る所の悪を身邪行と名づく。此の邪行に二種あり。一には十不善道の所摂にして、殺盗邪婬の如し。二には不摂のものにして、鞭杖と繫縛と自ら妻に婬する等と、及び不善道の前後の悪業との如し。問ふて曰はく、是の殺生等の三不善業は、但だ是れ身業の性なりや。答へて曰はく、殺罪は殺不善業と名づく。是の罪は身も亦造るべし。随って自の身を以て衆生を殺害すればなり。口も亦造るべし。随って人に教勅して衆生を殺さしめ、或は呪を以て殺せばなり。心も亦造るべし。人あり、心を発せば、能く他をして死せしむればなり。盗と婬との罪も亦是くの如し」と。邪行に対する正行については、正行品一〇二（大正三二・二九六a）に次の如く言う。「身の所作の善を身正行と名づく。口意も亦爾り。殺生等の三不善業を離るるを、身正行と名づけ、口の四過を、離るる

るを口正行と名づけ、意の三不善を離るるを、意正行と名づく。是れ三種の律義の所摂を離るるなり。所謂、戒と定と無漏との律儀なり。又所有の礼敬・布施等の善の身業を、皆身正行と名づけ、所有の実語軟語等を、皆口正行と名づけ、不貪等の意業を、皆意正行と名づく。是れを三正行と名づく」と。以上、邪行と正行についての説明は、別に註釈しなくても、自ら明らかである。

第三項　繫業に関し説く

繫業ということにつき、繫業品一〇三（大正三二・二九六ｂ）には次の如く説く。「問ふて曰はく、経に三種の業あり、欲界繫業と色界繫業と無色界繫業となり、と説く。何れの者か是れなるや。答へて曰はく、若し業にして地獄より他化自在天に至るまで、中に於いて報を受くれば、欲界繫業と名づけ、梵世より阿迦尼吒天に至るまで報を受くれば、色界繫業と名づけ、虚空処より非有想非無想処に至るまで報を受くれば、無色界繫業と名づく」と。此の中、注意すべきは、上二界に不善業があるか否かということである。毘婆沙師（有部）においては、無いとするが、成実論では有りと主張する。即ち同品（大正三二・二九七ａ）に言う。「問ふて曰はく、何れの業か欲界の報を受け、何れの業か色界の報、無色界の報を受くるや。答へて曰はく、若し欲・色・無色界に在りて、十不善業を起さば、則ち欲界にて報を受く。問ふて曰はく、若し色無色界に在るも、亦能く不善業を起すや。答へて曰はく、彼の中にても、能く不善業を起す。経の中に説く、彼の中に邪見ありと。邪見は不善に非ざらんや」と。しかし此の邪見につき毘婆沙の教義では、上二界のは不善でなくて、無覆無記とするから、成実論とは考え方が相違するのである。同品の連文に説く。「問ふて曰はく、彼の中の邪見は是れ無記にして不善に非ざるなり。答へて曰はく、無記には非ず。何を以てか之を知る。仏は経の中にて、邪見は是れ苦悩の因なりと、説けばなり。邪見の人の起す所

の身口意義にして造作する所あらば、皆苦報と為す。猶ほ苦瓠の如し。所有の四大は、尽く苦味と為す。欲界の邪見不善の如し。色界無色界も亦、此の相なるを以ての故に、不善と名づく。相が同じきを以ての故なり。婆伽梵志が、諸梵に語りて言へるが如し、汝等は瞿曇沙門を詣すること勿れ、我此の間に於いて、能く汝を度脱せん、と。是の心口の不善は、色界に在りて起るなり。又余の梵天は、彼に於いて仏を難ず。是くの如き等なり。又人、色無色界に在りて、是れ泥洹なりと謂はば、命の尽くる時に臨んで、欲界の中陰を見て、即ち邪見を生じ、泥洹なしと謂いて、無上法を謗するものなるが故に、云何んぞ不善に非ざらんや。此等を以ての故に、当に知るべし、彼の中にも不善業あり」と。この様に成実論と有部とに於いて、邪見の取り扱いの相違することを注意すべきである。

第四項　三報業について

この論の三報業一〇四（大正三二・二九七b）に説いて言う。「問ふて曰はく、経の中に仏は三種の業、現報・生報・後報業を説く。何れが是れなりや。答へて曰はく、若し此の身が業を造りて、即ち此の身にて受けば、是れを現報と名づけ、此の世にて業を造り、次の来世にて受けば、是れを生報と名づけ、此の世にて業を造り、次の世を過ぎて受けば、是れを後報と名づく。次の世を過ぐるを以ての故に、名づけて後と為すなり」と。以上が三報業の説明であるが、次には報を受ける時間上、何業は何時受けるかについて同品（大正三二・二九七c）に述べている。「問ふて曰はく、何等の業が能く現報を受くるや。答へて曰はく、有る人の言はく、利にして疾なる業が現報を受く。仏と諸々の聖人と、及び父母と等に於いて起す善悪の業の如し。是れ則ち現報なり。若し業にして利ならず。而も重きときは、是れ則ち生報なり。五逆等の如し。亦利亦重なるときは、則ち後報を受く。転輪王の業、若しくは菩薩の業の如し、と。又有る人の言はく、是の三種の業は、願に随って報を得。若し業にして今世に受くること

を願ふときは、是れ即ち現受なり。末利夫人が、自らの食を以て、分って仏に施し、現世に王夫人と為らんことを願へるが如し。余の二業も亦是くの如し、と。随って業の熟するとき、則ち先に受くるなり」と。

第五項　三受報業に就て

三受報業については、三受報業品一〇五（大正三二・二九八a以下）に次の如く説く。「問ふて曰はく、経の中に仏は三種の業を説けり。楽報と苦報と不苦不楽報との業なり。何者か是れなりや。答へて曰はく、善業は楽報を得、不善業は苦報を得、不動業は不苦不楽報を得。此の業は必ずしも定んで受けざるも、若し受くれば則ち楽報を受く、苦等には非ざるなり。……問ふて曰はく、欲界より三禅に至る中にて、不苦不楽報を受くることを得るや。答へて曰はく、受くることを得。問ふて曰はく、是れは何れの業の報なるや。答へて曰はく、是れ下の善業の報なり。上の善業ならば、則ち楽報を受く。……問ふて曰はく、不苦不楽の報業を不動と名づけば、此の業は是れ善なれば、応に楽報を受くべし。何故に不苦不楽報を受くるや。答へて曰はく、是の受は不動なるが故に、実には楽なるも、寂滅なるを以ての故に、不苦不楽と名づく」と。不動業は不苦不楽報を牽くが、此の業は第四禅以上である。今、欲界、色界以上に亘って、三受報業を一般的に配すれば、次の図の如くである。

四禅以上——捨受報業
三禅乃至初禅——楽受報業
欲界——苦受報業

上記の文によれば、不苦不楽報を受けるものが、欲界より、三禅に至るまでにもあるとするのである。又何れの業の報か、については先の引文に示される通りである。

第六項　三障に関し説く

この論の三障品一〇六（大正三二・二九八c）に次の如く説く。「問ふて曰はく、経の中に三障を説く。業障と煩悩障と報障となり。何者か是れなりや。答へて曰はく、若し諸〻の業と煩悩と及び報とにして、能く解脱道を障ふるが故に名づけて障と曰ふ。問ふて曰はく、何れの者か能く障ふるや。答へて曰はく、施戒の修善を三有に回向せば、此れは能く道を障ふ。又定んで報を受くるの業も、是れ亦障と為す。経の中に説くが如し。若し此の人にして、必定して報を受くるの業を集めば、則ち正位に入らず、是れを業障と名づく。又若し人の煩悩が厚利にして増上し、常に心中に在らば、是れ煩悩障なり。又若し人の煩悩にして除遣すべからざること、不能男等の欲の如くなるも、亦煩悩障と名づく。又若し地獄等の罪悪の生処にて、及び所生の処に随ひて、道を修すること能はずば、皆報障と名づく」と。業障の場合、決定業であり、業即ち障りである。又三悪道や無想天梵天等は、何れも仏道を修し得ない処とされ、報障と呼ばれるのである。

第七項　四業に関し説く

四業品一〇七（大正三二・二九九b以下）に四業を説いて言う。「問ふて曰はく、経の中に、仏は四種の業を説く。黒黒報業と白白報業と黒白黒白報業と不黒不白無報業となり。諸業を滅尽するが為の故なり。何者か是れなる。答へて曰はく、黒黒報業とは、随って何れの業を以てするも、苦悩処に生ずるものなり。阿鼻地獄と、及び余の苦悩にして善報なき処、若しくは畜生と餓鬼との少分の如し。此れと相違するを第二の業と名づく。随って何れの業を以てするも、苦悩無き処に生ずるものなり。色無色界と、及び欲界の人天の少分との如し。黒白の雑はるを第三の

業と名づく。随って何れの業を以てするも、苦悩と不苦悩との処に生ずるものなり。若しくは地獄と畜生と餓鬼と人天の少分となり。第四の業を無漏と名づく。能く三業を尽くせばなり。若し業の二世に呵せられ、今呵せられ、後に呵せらる、是の人は罪の為に黒暗に堕在して、名聞あることなきが故に、名づけて黒となし、及び二世の苦毒は、今苦と後苦となるが故に、名づけて黒と為す」と。この場合は、有漏業に対して無漏業を白と呼ぶのとは異る。余の黒に対する白であり、有漏の上で言う。不黒不白とは、白に勝るという意味でそう言うのであるから、非黒非白業と言うてもよい。無漏の白は最勝であり、相対無きもので、これを無報と言うのは当然のことである。この引文の終りの方に、二世にかけて、善悪を説くが、こう言う善悪の標準は、唯識で説くものと似る。

第八項　諸業に関し説く

五逆について、五逆品一〇八（大正三二・三〇〇a）に説く。「次身に報を受くる故に、無間と名づく。若し現に受くるものなるときは、則ち軽にして苦悩の報は少きも、其の重きを以ての故に、次第して、疾く阿鼻地獄に堕す。三逆は福田の徳重きに由るが故に、名づけて逆と為す。所謂僧を破すと、悪心もて仏身より血を出すと、阿羅漢を殺すとなり。父母を殺すは恩養を識らざるものなるを以ての故に、名づけて逆と為す。此の逆罪は、但だ人道の中にのみ起り、余道の中には非ず。人には別の知あるを以ての故なり」と。

五戒は優婆塞の持つべき不殺・不盗・不邪淫・不妄語・不飲酒の五種の戒で五戒品一〇九（大正三二・三〇〇b）に解説している。其の中に次の問答がある。「問ふて曰はく、両舌等を離るるは、何故に名づけて戒と為さざるや。答へて曰はく、是の事は細微にして、守護すべきこと難ければなり。又両舌等は是れ妄語の分なれば、若し妄語を説かば、則ち已に総説せるものなればなり」と。

六業は地獄報業・畜生報業・餓鬼報業・人報・天報・不定報の六種の業を言い、六業品一一〇（大正三二・三〇〇b以下）に詳説されている。同品の終（大正三二・三〇二b）には、不定報業につき次の如く説く。「不定報業とは、下の善不善の業なり。是の業は、或は地獄・餓鬼・畜生・人・天の中にて受く。問ふて曰はく、余の四通の中にては、善業の報を受くることを得べきに、地獄は云何ん。答へて曰はく、若し小地獄の中ならば、暫らく停息することあり。火地獄より脱することを得て、遙かに樹林を見、心に喜んで往いて此の林中に趣入し、涼風樹を動かし、刀剣未だ堕ちざれば、爾の時に暫らく楽しみ、或は醎河を見て、是れ清水なりと謂ひ、馳走して往趣し、亦暫らく楽しむを得るが如し。是くの如き等は、是れ地獄の中の善業の報分なり。是れを不定報業と名づく」と。

七不善律儀とは殺・盗・邪淫・両舌・悪口・妄言・綺語の七を言い、七不善律儀品（大正三二・三〇二b以下）に説いている。七善律儀とは不殺乃至不綺語の七であって、七善律儀品（大正三二・三〇二c以下）に説く。

八戒斎とは、八戒斎品（大正三二・三〇三c）に依るに、「是の人は善心にして、破戒を離れて宿するが故に、善宿と名づく」とあり、新訳で近住と言われる者が、一日一夜持つ八の戒斎をいう。八とは①殺生、②不与取、③非梵行、④虚誑語、⑤飲酒、⑥塗飾鬘舞歌観聴、⑦眠坐高広厳麗床上、⑧食非時食を離れるのを言う。文に言う。「此の八は是れ門にして、此の八法に由りて、一切の悪を離るるなり。是の中、四は是れ実悪、飲酒は衆悪の門、余の三は是れ放逸の因縁なり。是の人にして五種の悪を離るれば、是れ福の因縁にして、余の三種を離るれば、是れ道の因縁なり。白衣は多くは善法劣弱にして、但だ能く道の因縁を起すのみなるが故に、此の八法を以て五乗を成就するなり」と。

八種語とは見聞覚知に関する四種の浄と四種の不浄の 語を言うが、八種語品一一四（大正三二・三〇三c以下）に之を説いている。

九業とは、欲界繋業の三種、即ち作・無作・非作非無作と、色界繋業の三種（同上）と、無色界の二種（上の三種中、作を除く）と及び無漏業とを総計したものを言う。之につき九業品一一五（大正三二・三〇四a）に説明している。その中、繋業の三種を説明して言う。「身口所造の業を作と名づけ、作に因りて集むる所の罪福の常に随ふ是の心相応法を、名づけて無作と為す。亦無作にして但だ心よりのみ生ずる有り。非作非無作とは即ち是れ意にして、意は即ち是れ思なり。思を名づけて業と為す。是の故に若し意に後身を求むれば此れをも亦意業と名づけ、亦名づけて思とも為し、後身を思念するが故に、名づけて業と為す」と。

十不善業道とは殺生等の十を言うが、十不善道品一一六（大正三二・三〇四b以下）に詳説する。その中（大正三二・三〇五c）に、業道ということを説明して言う。「意が即ち是れ業にして、此の中に於いて行ずるが故に業道と名づく。先に後の三を行じ、中・後に前の七を行ず。中の三業は、道にして業に非ず。七業は亦は業、亦は道なり」と。婆沙論等に於いては業は意でなく、意は思ではない。この論では業即ち意であり、この点が有部と相違している。

十善業道は離殺乃至正見の十を言い、十善道品一一七（大正三二・三〇六b）に説かれている。
三業軽重品一一九（大正三二・三〇七a以下）には、三業中、何れが重いかと言う問答を掲げている。文に言う。「三業の中にては、何者か重しと為すや。身業なりや、口業なりや、意業なりや。問ふて曰はく、有る人言はく、身口業が重く、意業には非ざるなり。所以は何ん。身口業は定んで実なるが故なり。五逆罪は皆身口に因りて造らるるが如し。又身口は能く事を成弁す。人の、心を発して此の衆生を殺さんとせば、要らず身口を以て、能くその事を成ずるが如し。但だ意業のみにて殺生の罪を得るには非ず。亦但だ発心するのみにて塔寺を起すは、梵福徳を得るには非ざるなり。又若し身口なくして但だ意業のみならば、則ち果報なし。……又比尼の中には意の犯罪な

し。若し意業にして大ならば、何が故に犯せざるや。又若し心を発するのみにして、便ち福を得ば、福は則ち得易し。行者は何が故に此の易業を捨てて、而も施等の難行の業をなさんや。又若し然らば、則ち福は無尽ならん。人の但だ空しく心を発すのみにして、意に用ふる所無きが如くんば、何ぞ尽くる所あらんや。財物に量あるを以ての故に、福も尽くべし。又但だ心を発すのみにして、能く他を損益するにはあらず。飢渇せる衆生は、要らず飲食を須ふるが如く、心業が能く除くには非ず。……答へて曰はく、汝は身口業が重くして、意業には非ずと言ふも、是の事然らず。所以は何ん。経の中に仏は説く、心は法の本たり、心は尊く心は導く、心に善悪を念ずれば、即ち言ひ即ち行ふ、と。故に知る。意業を重しと為す。又意が差別するが故に、身口業に差別あるなり。上中下等の如し。心を離るれば、身口業なし。……故に知る、意業を重しと為す。則ち能く遍く一切世界を覆ふ。又意業を重しと為す。意業の報の故に、寿が八万大劫なるが如し。又意業の勢力は、身口業に勝る。善を行ぜし者にても、将に命終せんとする時に、邪見心を生ぜば、則ち地獄に堕し、不善を行ぜし者にても、死する時に、正見心を起さば、則ち天上に生ずるが如し。当に知るべし、意業を大と為す。云云」と。

第四章　倶舎論の業思想

第一節　本論組織と立場

本論が如何なる内容のものであるかは、その組織を窺うことに依って知られる。それは要するに諸法無我を説くにあった。しかもその根本を知る為めには、所依の経（初期経典である有部所伝の経、現存する四阿含や五尼迦耶

に相当するもの）に基づくことを知らねばならないが、それは経のもとずく四諦（四の真理）をふまえねばならなかった。そこで本論は四諦の順にしたがう組織をもつ。本論を「阿毘達磨倶舎論」というが、その阿毘達磨即ち対法は、四諦（法相法）を対観し、涅槃（勝義法）に対向するという意味である。この実践をはずれるならば、論書の生命は失われるであろう。それ故に、この四諦の組織にもとずく論書を造ったのが世親である。しかも此の四諦は諸法の相であるが、本書には諸法の体・用を先行せしめて説く。この諸法の体・相・用は、仏のみが通達されていると婆沙論七四（大正二七・三八五ａ）に説かれているほどで、世親は之を用いて諸法の体・用と、さらにその相という次第に依って本論を組織したのであった。つまり世親は自作の論書とは言え、仏陀に随順して之を著わすという姿勢を取っているのである。その一論の組織を図示すれば次の如し。

〔倶舎論九品の組織〕

- 諸法無我
  - 諸法の事（顕正）
    - 有漏無漏総説（諸法の体用）（迷悟総説）
      - (1)界品—諸法の体（諸法説）
      - (2)根品—諸法の相（因果説）
    - 有漏無漏別説（諸法の相）（迷悟各説）
      - 有漏（輪廻説）〈転生説〉
        - 苦諦
          - (3)世品—果
        - 集諦
          - (4)業品—因
          - (5)随眠品—縁
      - 無漏（修道説）〈断証説〉
        - 滅諦
          - (6)賢聖品—果
        - 道諦
          - (7)智品—因
          - (8)定品—縁
  - 無我の理（破邪）
    - (9)破執我品

以上の如き組織をみることに依り、本論の内容が如何なるものであるか、およその見当をつけうる。しかし本書は有部の婆沙論をまとめて此の一論にしたという伝説があるにもかかわらず、他の部派の思想、特に経部の説を用いることが多かった。これは世親自ら自宗を捨てたのではないが、理長を以って、改革を企てたものと考えられる。ところで本書の独自の見解は、次の諸点において眺めうると言えよう。

(1)顕色実有・形色実無の説―説一切有部においては、顕色（いろ）も形色（かたち）も、倶に実有であると説くのに対して、世親は経部に朋って、形色実無の説をなした。

(2)表業実無の説―世親は形色実無説に賛同したから、随って有部の表業実有の主張に対しても亦反対した。

(3)無表業仮立の説―有部においては、無表色、随って無表業を実有とするが、世親は無表業は非実であって、仮立とした。

(4)善悪律儀仮立の説―毘婆沙師（有部の師）は、戒体実有となすのに、世親は善悪律儀の仮立を主張した。

(5)心不相応行法仮立の説―有部においては、心不相応行法を実有となすが、世親は得、非得、その他の心不相応行法は、別の実有のものがあって区別を生ぜしめるのではなく、随って仮立となした。

(6)無為法仮立の説―有部が無為を実有となすのに反し、世親は無為を仮立となした。

(7)三科の中、唯蘊仮有・処界実有の説―世親は、五蘊・十二処・十八界の三科を有部がともに実有となす説に反対した。また経部が蘊・処を仮となし、界を実となしたのに賛同しなかった。そして世親は唯だ五蘊のみは仮有、十二処・十八界は実有という独自の主張をなした。

(8)過未無体の説―毘婆沙師（有部の師）は三世実有法体恒有を主張した。また無所縁心なしと説き、生滅に従来する所ありとなした。これに対し世親は、勝義空契経の「眼根の生ずる位に、従来する所なく、眼根の成ずる時

に、造集する所なし、本無にして今有り、有り已って還無す」という文に根拠して、また無所縁心は有るとの考え方から、過去・未来は曽有・当有であって無体であると考えていたようである。

⑼唯現十二処実有の説—婆沙論に依れば、仏所説の十二処は非広非略であり、諸法を摂尽して最上勝妙となしているが、世親においては、もし一切法を適当に、あるいは比較的に善く説こうと思えば、唯現十二処実有というべきであるとみた。しかしこのことを積極的に、あるいは決定的に立論したとまではいえない。ただ一論全体にわたって、その論じる調子より窺い、また世親が特定の論に対して権威を認めない風格よりみて、こうしたことが言えるであろうと考えるのである。

この論のなか、特に業を説く真意について窺うに、六巻中、前の三巻には、戒体を分別し、後の三巻には、善悪の二業を顕わすことが主要事項であったとおもう。これは本論を実践の書としてみる場合に、このことが言えると私は考えるのである。

第二節　業の分類と名義

仏説の分類として先づ(イ)三性業がある。これは善業不善業無記業をいふ。『倶舎』一三（大正二九・七一b）には、「諸有漏法若不レ能レ記二異熟果一者。立二無記名一。於レ中若能記二愛異熟一。説為レ善」とある。又同一五（大正二九・八〇c）にいう。「如レ是名為二善等業相一。謂安穏業説名為レ善。能得二可愛異熟涅槃一。暫永二時済二衆苦一故。不安隠業名為二不善一。由レ此能招二非愛異熟一。与二前安隠一性相違故。非二前二業一立二无記名一。不レ可レ記為二善不善一故」と。又(ロ)福、非福、不動行がある。欲界の善業は可愛の果を招いて有情を利益するから福行といい、欲界の不善業は之に反するから非福行といい、上二界の善業は無動の異熟を感ずるから不動行と名づける。次に(ハ)黒々業、白々業、黒白

黒白業、非黒非白業がある。『俱舎』一六（大正二九・八三b）には経に之を説くとして説明している。第一は欲界の不善業、次は色界の善業、次は欲界の善業、次は無漏業をいう。又(ニ)曲穢濁の三業がある。夫れぞれ諂より生ずる業、貪より生ずる業、忿より生ずる業をいう。次は(ホ)三牟尼業、即ち身牟尼、語牟尼、意牟尼業である。夫れぞれ無学の身業、語業、意業をいう。(ヘ)三清浄業というのもある。これは身語意三種の妙行をいう。清浄というのは、暫と永とに一切の悪業煩悩の垢を遠離するからこの名がある。また(ト)十業道を説く。これは身語意三業中、代表的のものを該摂して（十善十悪の）十種を数えた。身業では殺生・不与取・欲邪行であり、語業では虚誑語・離間語・麁悪語・雑穢語である。又意業では、貪欲・瞋恚・邪見をいう。これらが十悪業道で、之に翻ずるもの（反対のもの）を十善業道という。更に(チ)三受業がある。即ち順楽受業、順苦受業、順不苦不楽受業をいう。『婆沙』一一五（大正二七・五九六b）や、『俱舎』一五（大正二九・八一a以下）に依るに、第一は欲界より色界第三禅に至る四地の善業、次は欲界不善業、次は色界第四禅以上有頂に至る諸地の善業である。夫々楽・苦・捨受に順ずる異熟果を感ずるから、かく名づけた。又(リ)三時業・これは感果の時期を標準として業を分類したものである。以上の外にもあるが、ここには省略した。

次に阿毘達磨における分類には、先ず(イ)二業と三業がある。二業とは思業と思已業とである。思業とは心所の思を直ちに業とし之を意業という。心内に思惟分別する造作のことである。その思が、身語の所作に顕われた業を思已業という。よってこの思業、思已業の二業は開けば身語意の三業である。その業体についての主意的な解釈が存す。『婆沙』一一三（大正二七・五八七b）に、業には⑴作用、⑵持㆓法式㆒、⑶分㆓別果㆒の三業、もしくは⑴有㆓作用㆒、⑵有㆓行動㆒、⑶有㆓造作㆒の三義を掲げ、初には業を作用とし、後には語（有作用）・身（有行動）・意（有造作）という三業を以て業を定義した。何等か造作あることが業体である。更に『婆沙』一一三（大正二七・五八七b）には

三業建立の特殊の理由を示して、「具由二三縁一。建二立三業一。一自性故建二立語業一。二所依故建二立身業一。三等起故建二立意業一」という。『倶舎』一三（大正二九・六七b）にはこの説を取り、『婆沙』一一三（大正二七・五八七b）中の語身意業を夫れぞれ自処・他処・相応処に依るとの異説を採らない。しかし三業に夫れぞれ独立した理由を認めることには大した意味はなく、思業・思已業の考え方が、業の本質をよく突いている。次に(ロ)表業無表業を立つ。これは三業の中より、この考え方を進展せしめたものである。『倶舎』一（大正二九・三a）に依るに、表示して他をして了知せしめないものを無表というが、これには唯表業、しかも強勢な表業であった身語二業が先行すると説く。即ち意業には無表業がないこととなる。そして無表の体は四大所造の無見無対の法処所摂の色となす。有部の最古の論書たる『法蘊足論』六（大正二六・四八一c）には無表語業・無表身業を説き、『集異門足論』二〇（大正二六・四五二c以下）にも無表語業・無表身業を説き、降って『発智論』以後の成立かもしれないが、『品類足論』一（大正二六・六九三a）には無表色を説明して「無表色云何・謂法処所摂色」と言う。そして大種所造とする（しかし戒体としての意義の施設は見当らない）。この無表業（色）思想は、戒律を重んじた僧団にあって、戒体相続の可能を要請することが、諸法を固定視し実体視する有部の如き部派において当然、起るべくして起ったものと言えよう。部属には異説もあるが、有部以外の論の『舎利弗阿毘曇論』一（大正二八・五二九a）にも、身口の戒無教、非戒無教とか、詳しく有漏の身口の戒無教ということを繰返し述べる。又同七、非問分業品第二（大正二八・一五八一a）にいう。

云何教業。身業口業。是名二教業一。云何無教業。身無教業。意業是名二無教業一。云何身教業。若身業色入摂。是名二身教業一。云何身無教業。若身業法入摂。是名二身無教業一。云何口教業。若口業声入摂。是名二口教業一。云何口無教業。若口業法入摂。是名二口無教業一。（乃至）云何意業。若業縁。是名二意業一。

と。その無教は無表（avijñapti）であって、そうした思想が他の部派にもあることが知られるのである。『倶舎』一四（大正二九・七二b）に依るに無表には①律儀、②不律儀、③非律儀非不律儀の三種を分けた。①この三は一生を期して諸善業をなすもの、②諸悪業をなすもの、③善をなして律儀でなく悪をなして不律儀でないもの（処中）をいう。表業を具えない具足戒もあり、遣他作の殺人等もあるが、表業を伴わぬ無表はないとの有部の考え方は不合理を来すのである。

第三節　業体如何の問題

『中阿含』一一一（大正一・六〇〇a）に「云何知ㇾ業。謂有二二業一。思已思業。是謂ㇾ知ㇾ業」と説くが、巴利の経にはこの二業の分類はない。併しこの漢訳の相当経の増支部六・六三には「比丘等よ、我れは業は思なりと説く。思し已りて、身語意業によって業を造る」というのは、二業の分類によく似ている。これは業の体を思とみるものと言ってよい。この思につき、まず『法蘊足論』一〇（大正二六・五〇〇c）には「受想思触作意欲勝解云々」とあって、思の心所の名目を出すが、何ら定義を示していない。又『界身足論』上（大正二六・六一四c）には「思云何。謂思・等思・現思・已思・当思・思所摂造心意業、是名ㇾ思」と定義している。この造心とは、決定心をおこすことを意味するであろう。又、『品類足論』一（大正二六・六九三a）には「思云何。謂心造作性。即是意業。此有二三種一。謂善思不善思无記思」といい、思とは造作性で、これは意業であるとしている。有部ではないが、『舎利弗阿毘曇論』七（大正二八・五七六a）非問分界品第一には、「云何が業界なる。身業・口業・意業。是を業界と名づく」と説く。又同業品にいう。「云何が思業なる。意業、是を思業と名く。云何が思已業なる。身業、口業、是を思已業と名づく」とある。ここには二業より三業を開いていて、思が業体と窺われないことはない。『発智論』二

（大正二六・九二七b）には「云何思。答諸思等思増思。思性思類。心行意業。是謂思」という。即ち思を心行意業として解釈した。『婆沙』四二（大正二七・二一六c）には、一切意業は皆造作相があるから思と名づけるという。同四二（大正二七・二一六b）に譬喩者は思とか慮とかというものは心の差別で、別体はないとしたのに対し、思と慮とは心所法で別体があると説く。之を受けて『倶舎』四（大正二九・一九a）には「思謂能令心有造作」と説き、又『光記』四（大正四一・七四a以下）には「思有勢力。能令心王於境運動。有造作用。現実亦令余心所法有所造作。従強説心」と説明している。『倶舎』に思を以て業の性と為したことは当然のことと言ってよい。論理の一貫性から言えば、業は思より等起されたものとすべきであるが、先述の如く、又別に（『婆沙』参照）三業建立の因として自性、所依、等起の三を挙げている。この辺は論理の一貫性に欠けると言えよう。

身表業の体については部派において異説があり、その中、特に有部と正量部と経部とは甚だしく異った説を立てている。業は造作を意味し、有部に従えば三業の中、身語業は物質的のものであるから、精神的な意義とは体が全く別であるという。意業は思業で、身語業は思已業であり、思已業には無表色を体とする身無表業、語無表業があるから、三業は開けば左図の如く五業となる。

（二業）　（三業）　（五業）

- 思業——意業——意業
- 思已業
  - 身業
    - 身表業
    - 身無表業
  - 語業
    - 語表業
    - 語無表業

有部に依れば身表業は形色を体とし、語表業は言声を体とし、身語の無表業は無表色を体となす。表業は顕勢力、無表業は、無表色が継続している間存している潜勢力（謂わば一種の習慣性）である。然るに正量部では身表業の体を行動（動色）となす。行動（動色）は、その行動している間、刹那滅しないで暫住するという。この部では法に刹那滅するものと暫住するものとの二種を分別している。有部はこの行動を非難した。それは身表業は心王心所の如くに刹那を有するものとしているからである。身表業の色は、恰かも心王心所が必ず尽きることがある如く、必ず刹那を有すべきであるから、行動とは言われないという。しかし経部は有部とは異り、形色を実在とは見ない。形色は顕色の外にはなく、仮法であるとする。もし形色を実法とすれば、一色二根取（眼根の所取であるのに、他方また身根で取る如き）の矛盾に陥るとなす。そこで形色は単に顕色の極微の集まり模様の相違から長短等の相違があるにすぎないと見た。又経部に従えば、身表は形色であるが、業は精神的のもので、思の心所を指し、思の心所が身門の形色に顕れたのを身表業であるという。このように経部では業体は思の心所と見、無表業の如きは思の心所の種子として眺めているのである。

表無表の体の実有を『婆沙』一二二（大正二七・六三四c以下）には六証を以て証明した。①経に「愚夫希望説名為㆑愛。愛所発表説名為㆑業」とあるのは表業実有の証である。②経に「在㆑夜尋伺猶如㆑起㆑煙。且動㆓身語㆒猶如㆑発㆑焔」とあるのも表業実有の証となす。③経に、色に有見有対と無見有対と無見無対の三種があると説くが、最後の色は無表業実有の証である（『雑阿含経』一三〔大正二・九一c〕参照）。④又表無表実有の理証として次の如くいう。「又若撥㆓無表无表色㆒。吠題呬字。未生怨王。応当㆑不㆑触㆓害㆑父无間㆒。謂発業位父命猶存。父命終時表業已謝。由㆓先表力㆒得㆓後无表㆒故。未生怨触㆓无間業㆒」と。吠題、呬字、未生怨王とは梵語で Vaidehiputra Ajātaśatru という（この事件については『十誦律』三六〔大正二三・二六〇c〕参照）。⑤又説いていう。「杖髻出家外道。亦応㆑不㆑触㆓

害」応无間。謂発表位目連命猶存。目連涅槃時表業已謝由二先表力一得二其无表一故。彼外道触二无間業一」と（この事件については『増壱阿含経』一八〔大正二・六三九a〕参照）。⑥最後に説く。もし表無表業を撥無するならば、律儀に住する者と不律儀に住する者と非律儀非不律儀に住する者との三品に異りのあることを建立し得ないであろう。『倶舎』一三（大正二九・六九a）には無表業実有の八証を有部が立てている。然るに世親は八証の一一を破斥した。ここには有部が行為の余勢を固定視し実在視することへの反対態度がみられるのである。実体としての無表色があるから、業の余勢が相続するのではなく、思の種子に熏成せられ、その種子即ち相続転変差別の功能によって果を生ずることを示そうとするのが世親であった。このように説けば、表業のない遺他業が余勢をつづけることも亦合理的に説明しうるわけである。

第四節　業道成弁の思想

上に業体を論じて三業すべて思を根本動機として起している事を認めたが、十善業道もしくは十悪業道において、何によって具体的行為は動くかを眺めねばならない。思の心所は一の心理現象で、謂わば、生命の純粋発動とも言うべく、これは大地法の一とされ、何ら価値の上に善とか悪とかは決定していない。しかるに善悪の現実的行為の現われるには必ず貪・瞋・癡の三不善根か、無貪・無瞋・無癡の三善根かが原因を為しているとみる。『婆沙』『倶舎』には三不善根もしくは三善根が業道の依心として原因を為すと説く。業道の成立には、何時の場合にも無記の思が根本動機として作用するが、その思は、その相応次第では善業道とも悪業道ともなると説く。しかも思は決して孤起しないで、貪等が生ずるから思が生じ、貪等の勢力の如くに思が造作する以上、貪等は思の道である。そこで意の三種は「業の道」という意味で業道と呼ぶ。しかも身三、語四にあっては、思の所等起の故に、能

等起の思が身語に依托して行ずる点において業道と名づけうるが、この身三語四はその体が身語の作業という意味よりして業とも呼ぶ。意三の方は、ただ業道と呼ぶが、業でない。この業と業道との分別はこの『倶舎』になされている。

貪無貪等の三不善根と三善根は思を規定するものとして何故に出されるか。まず善根の場合を考えてみよう。善根とは善を生じ摂益し、増長せしめるものであるが、その善を生ずるというのは、二種等起の理に依って思が業として現われる場合、その因となる意味である。(因となる思の心所は、因等起であり起される身語は所等起である。第二刹那以後、業と倶転するのを刹那等起という)。無貪等の三を何故に三善根と称するかというに、一切の善に対して強き勢力を持つからにほかならない。また此等は思の等起に際し、規定するという特性を持つ。この際善根と不善根との間に四種の差があることを『婆沙』一一二(大正二七・五八二b)に説くのは注意を要する。それは善根の方には普遍性を、不善根の方には普遍に非る個別性をみとめ、力において前者は強く後者は弱いと見るもののようで、善根の自律性、不善根の他律性が区別せらるべきことが示唆されているように思う。この点、善根は不善根よりも強い。これは曇鸞が『論註』上(真聖全一・三二)に、念仏(聖道業力)は五逆十悪の繋業よりも力が強いという理由を説いた所謂三在釈義をなしたのと比較せらるべきものがあると言えよう。それはともかく、業道の成立には思の動機より、之を善根もしくは不善根によって善または不善として等起されるという内面を知ることが出来た。善不善無記の三性の標準に関する十三説は『婆沙』五一(大正二七・六三a以下)、同一四四(大正二七・七四〇c)に紹介してあるが、今は煩を厭い之を省略しよう。

ここで注意せねばならないことは、業道は一一が三根に依って究竟すると決定してはいないことである。殺生、麁悪語、瞋恚は瞋恚により究竟し、不与取、欲邪行、貪は貪により、邪見は癡によって究竟する。他の三は何れも

三根によって究竟すると説く。

次に、業道の外面の経過は如何ようであるか。それは、加行（あることを求める方便手段として努める予備的行為）と根本（殺生の場合は誤らずその生命を正に断つ行為をいう）と後起（後始末としての行為）との三位である（『倶舎』一六［大正二九・八四c］参照）。この三位を詳しくしたものが六段説で、これは『倶舎』一八（大正二九・九六c）に「後起と田と根本と思と意楽と、此れに下上あるに由るが故に、業は下上の品を成ず」というのがそれである。これは①ある事を造作しようとする意楽、②それにより誘発される思、③之を内的の原因として起す加行、④行為の根本である業道、⑤その作業の縁（相手とか物）としての田、⑥最後の手続としての後起の六段である。この三位六段、何れも結果を重視する傾向を示すものと言えよう。この業道が成弁する為にはいかなる条件が要るかについて『婆沙』、『倶舎』等に説明してあるがここには省略する。ただ一の例を挙げるならば、殺生の場合は、①殺そうとする故思、②他の有情において他の有情という想を懐くこと、③殺生の加行をなし、誤らず殺すという三縁を具せねばならないとしている。

第五節　業の相続の問題

有部では無表業（色）を立てているが、之については前にも少しく触れておいた。この無表業は身語の業を為した後の余勢であり、防善防悪の力あるもので、他に表示して見られない不可見無対のものである。これは有心、無心、乱心、不乱心の四位を通じて滅しない。そして捨縁が無い限りは、ある期間続くものである。『倶舎』一五（大正二九・七九a以下）に依るに、捨縁というのは、(イ)別解脱律儀の場合は捨と命終と二形倶生と断善根と夜尽（近住或は一昼夜の期限が切れる故に）等の理由によって捨す。(ロ)静慮律儀は易地と退等により、(ハ)無漏律儀は得果、練

根、退失に依り、㈡処中無表は受力が滅断するにより、重行の断ずるにより、礼仏等の作業を廃するにより、所施の事物が断壊して原因が滅するにより、所依止である身体が滅するにより、原因である善根が断ずるによって捨するという。この捨縁のない限りは、無表業は有情の身体中に繋属せられるのであるが、そういうことの可能は「得」が存在するからであるという。また、このような無表が存続するという有部説は、三世実有法体恒有という実在論に根底をおいているのである。そしてこのような業の果は、業体が已に過去に落謝していても必ず生起するという。その生果の功能を説明する為に取果・与果ということが説かれた。取果とは現在よく因となって果を生ずる作用、与果とは将に果を生ぜんとする時に、果に力を与えて現在に入らしめる作用をいう。この取果・与果の二は、因の相続する中にある力を二方面より考えたもので、取果は現在、与果は通常の場合過去にあるとせねばならない。業果を生ずるという場合、果を感ずべき意味上では、因は現在にあっても、力を正に与えるという意味の因は、要するに之を過去に求めたのである。このような三世実有思想、取果与果の思想を以てしては、善悪の因が無記の異熟果を生ずるということの可能性を正当に説明することは出来ないであろう。ここに有部の業相続思想は行きづまる。よって、経部の種子説が起った。この種子熏習について、何に熏ぜられるか、その所依について経部の中、本宗と末宗と両説があるようである。一は色心互熏説、他は細意識熏習説となす。色心互熏とは、心種を色に保持し、色種を心に保持し、色心が種子を互に保持するから色心互熏という。『倶舎』五（大正二九・二五c）に「先代の諸々の軌範師（経部の師）は咸言はく、（色心）二法は、互ひに種子と為ると。二法とは謂はく、心と有根身となり」とあるのは、この意を示す。細意識熏習とは一味蘊、根辺蘊と言っても同じで、無始以来、恒に相続して間断のない心識が能く一切の種子を執持するのをいう。このことについては『異部宗輪論述記発軔』下（四十七丁右以下）に説明がある。世親は『倶舎』において業相続については、表面細意識を主張する意があるとは考えられな

いが、経部の「相続転変差別の功能」である種子説を採用して有部教義を改善しようとしているようである。『倶舎』三〇（大正二九・一五九a）に「相続転変差別」ということを説明して次の如く説く。

　業為レ先後色心起。中無二間断一名為二相続一。即此相続後後刹那。異二前前一生名為二転変一。即此転変於二最後時一。有二勝功能一。无間生果。勝二余転変一。故名二差別一。

と。又『倶舎』四（大正二九・二二c）には、次の如くいう。

　何名二転変一。謂相続中前後異性。何名二相続一。謂因果性三世諸行。何名二差別一謂有二无間生レ果功能一。

と。これは業体を思の心所となす経部の思想を世親が受けており、その思のもつ潜勢力の種子を説明したものである。この種子を説くことによって、勝論のような我の法・非法による業相続説とは反対に、無我に立脚して業の相続を説きえた。この種子は、香が衣に熏じつけられる如く、（色心互熏か、もしくは心識熏習か）いずれにしても熏じつけられ、その功能は一定期間、生果の力を断たないで相続してゆく。その相続は前念と後念と、後の方は前の方とは異って移りゆく種子の相を転変という。そして最後の時において、余の劣った転変よりも更に大なる転変を起して果を生ずることが差別である。即ち最後時においては、勝劣の多法の転変のあるなか、最も勝れた功能のあるものが能く果を引くという。この「最も勝れた功能」ということを『倶舎』三〇（大正二九・一五九a）の先の連文に説明していう。

　如二有取識正命終時一。雖レ帯下衆多感二後有一業所引レ熏習上。而重近起数習所レ引明了。非レ余。

と。種子説を用いることによって、業は引果の功能を具しながら、①何らかの形で実在し、②ある期間相続し、③引果の特殊の力があるという条件が揃う。因は過去に滅し終っても、種子として相続するから、已壊の種子より果を生ずる不合理を来さず因と果とが時を隔てている為に不合理になるということはない。この種子思想は無表業思

想よりも、遙かに勝れて、業の相続を解明するものと言えるであろう。我れわれの記憶の成立する根拠にも亦この種子説をなすのであり、『倶舎』三〇（大正二九・一五七ａ）に次の如く説く。

非レ如三一相続有二因果性一故。我等不レ言二異心見レ境異心能憶一。相続一故。然従下過去縁二彼境一心上。引三起今時能憶念識一。謂如二前説一。相続転変差別力故。生レ念何失。由二此億念力一有二後記知生一。

と。ここに相続と言っても常住のものを意味せず、又勿論断絶ではない。また転変と言っても外道の転変説の如き因中有果説ではなく、差別と言っても、因中無果の思想ではない。それらを超えたものである。しかも我（補特伽羅）を立てないで、生果の功能をもつ種子ある故に、記憶というものが可能となるし、また業の相続ということも成立することとなるのである。

第六節　業果如何の問題

善悪の業は何時かは果を招く。しかし善悪に強弱の差や性質上の差等があるから、感果することも一定ではない。因に対する果において、ある定まった条件のあるものとないものとによって、定業不定業を分けている。この不定ということの意味に多種がある。『光記』一五（大正四一・二四六ａ）には次の如く説く。

(イ)果を受けるか否か不定。
(ロ)此の時に受けるか否か不定。
(ハ)此の趣で受けるか否か不定。
(ニ)此の処で受けるか否か不定。
(ホ)この類の果を受けるか否か不定。

最後の場合のそれは、重きを転じて軽く受けるとか、その反対に軽きを転じて重く受けるとかいう如きものを意味する。ただ阿毘達磨では時不定の意味でいう場合が多い。その時期の上で業果を分けたものを四種業と言い、①順現法受業、②順次生受業、③順後次受業、④順不定受業の四となす。『発智論』一一（大正二六・九七二b以下）に四種業を説き、『婆沙』『倶舎』等に之が説明されるが、これは『舎利弗阿毘曇論』七（大正二八・五七九c）に現法受業、生受業、後受業の三業を説くものよりも進んでいて、此の定業の外に不定業を加えて成立しているのである。『婆沙』一一四（大正二七・五九三b以下）には、更に五業や八業に開く。五業とは四業の中の不定業を開いて①異熟決定、②異熟不決定の二にしたものである。八業とは四業の各々に、①異熟決定と、②異熟不決定の二を開く。

有部のように定業を説くことをしないのは譬喩者である。即ち『婆沙』六九（大正二七・三五九b）にいう。

> 譬喩者説。中有可レ転。以二一切業皆可一レ転故。

と。又同一一四（大正二七・五九三b）にいう。

> 問諸順現法受業。定於二現法一受耶。順生生二順後一。為レ問亦爾。譬喩者説。此不決定。以二一切業皆可一レ転故。乃至无間業亦可レ令レ転。即順現法受。

と。又同一五二（大正二七・七七三c）にいう。

> 譬喩者説。此（無想定）有二退転一。以二一切業皆可一レ転故。乃至無間業。若遇二勝縁一亦有二転義一。若无間業不可転者。応无レ有三能越二第一有一。

と。因みに、この譬喩者の思想からみれば阿闍世王の如き無間業を造った者も勝縁に遇うて堕獄をまぬかれることとなる。有部の思想では、その無間業のつみにより、無根信は生じても『婆沙』一〇三（大正二七・五三六b）に説

く如く、堕獄を免れ得ない。『仏為首迦長者説業報差別経』（大正一・八九三c）の如きは、阿闍世王は信をえても、殺父等の罪により、暫らく地獄に入り、次いで解脱を得ると説くに至るので、これは有部と同様の考え方であり、『観無量寿経』の下下品の衆生の浄土往生は譬喩者と同類の考え方と言えるであろう。譬喩者の思想では、もし現法中で業果が尽きないときは、余生にも及ぶという意味であり、有部が四業、五業、八業等を説くのとは大いに異なることを知らねばならない。

いかなるものが定業かにつき、『倶舎』一五（大正二九・八二b）には、①重惑（不善）、②淳浄心（善心）、③数習（常所作）、④功徳田に対する業の四項を分けている。これらは、強い意志力によって定業となるということを示すものと言えよう。

次に業の果を分ける他の業分類は引業満業である。もし之を果報の上から分類すれば総報別報の二である。人間である私と、人間である他人と、自他同じく同一果報として人間の生を受けており、之を総報と言い、引業によって引かれた果体で、これは第一義的に自他平等の面をいう。人間は死ぬまで人間以外ではあり得ないというべきで、この点運命的なものである。別報というのは各個人毎の諸種の差別ある側を言い、満業による果報である。これは、或る程度後天的に変改可能の面があるのをいう。『婆沙』一一六（大正二七・六〇四a）に一説を掲げていう。

問云何少業能感二多果一。答先以二一思一総感。後以二多思一成満。譬如下画者先以二一色一作上模。後塡中衆彩上。此亦如レ是。

と。『倶舎』一七（大正二九・九二a）には之を受けて、「一業引二一生一。多業能円満」という。同一七（大正二九・九二b）に、一生を多業が引くという経部の説を非難して「無三一生多業所引一勿二衆同分分分差別一」という。それは多業が一生を引くならば、多数の生死があることとなるからである。また一業が多生を引く説を非難して、『順

正理論』四三（大正二九・五八五c）には「一業引二多生一時分定業応レ成二雑乱一故」という。

業果は、もと有情の上で考えられて来たのであるが、仏滅後、ことに阿毘達磨時代になれば、その範囲を拡大して、器世間の上にも語ることとなった。『倶舎』一三（大正二九・六七b）の初に、「世の別は業に由りて生ず」というのもそれをあらわしている。そしてこの器世間は、倶に壊し倶に成じない場合があるが、之を『婆沙』一三四（大正二七・六九二c）には次のように説く。

問何故一切世界不二倶壊倶成一。答以二諸有情業不一レ等故。謂有情類。於二此処所一共業増長世界便成。共業若尽世界便壊。

と。又『婆沙』二一（大正二七・一〇七a）には、「蘇迷盧等一切有情共業所レ起」云云という。ある特定の人が死亡しても器世間にあまり変動を来さないのは、共業に所持されているからであると説く。この山河大地等の器世間は異熟果となし得ないことにつき、『倶舎』六（大正二九・三五b）に次の如く説く。

非有情数亦従レ業生。何非二異熟一。以二共有一故。謂余亦能如レ是受用。夫異熟果必无レ有二余共受用義一。非レ余造レ業余可二因レ斯受二異熟果一。其増上果亦業所生。何得二共受一。共業生故。

と。個人の覚ることを主とみれば、不共業の側に重点がおかれるが、皆が覚る側に立つ仏教、ことに在家仏教ともなれば、共業の側にも観点を指向すべきで、不良の環境には共業の分担者としての責任を感じて、改造に力を致すことを要するという理も成立しよう。そこに至れば有情中心の業感縁起説が器世間にまで枠を拡げたことが、ある意義をもつことになるであろう。

『倶舎』一七（大正二九・九〇b以下）には、業道を明かす上に、業因業果の三方面を示しているが、そのことについては上に説明した通りである。然るに、不殺生等による増上果として、資具の光沢がよいということの説明を

していない。説明してないところに一の意味を見出すならば、それは仏陀を初として比丘比丘尼の教団においては資具の華美を禁じており、又物質の程度により幸不幸、苦楽を区別することは仏教精神に相応しないからであろう。ある経典によれば仏陀に九悩（九難・九横・九罪報とも呼ぶ）があったと説かれているが、災難を業果として説くことは一の解釈法ではあるが、無尽に縁起する法界の説明としてそれは完全の説とは言えないものがあろう。

業因が何故に異熟・等流・増上の三果を引き出させたか。『倶舎』一七（大正二九・九〇c）に依るに、殺生に例を取って言えば、①他を殺す時に苦しめたから、殺した者は異熟果として地獄に堕ちて苦しむ。又、②他の命を断った為に、この世界に生れて等流果として命が短かく断たれる。さらに③他の威を破壊したから増上果として資具の光沢がよくないという。業因と三の業果との間に一応これで外的な対配をして説明してはいるが、業体上本質的に業因業果の関係を充分説き尽したものとは言えないであろう。我無法有の立場、ことに一切有を説く部派の立場において、そうしたことを要求するのは無理かも知れない。打てば響き、おせば返るという自業自得の因果業道の当処、これは実に世界における真理であり、この方面を拒否出来ない意味において、業感縁起説は仏教の基礎をなす。しかし思想史上よりみれば不完全の面も出るから、他の大乗仏教の縁起の諸説を生じたと見ることが出来る。

ここで三重障につき述べよう。『倶舎』一七（大正二九・九二b）にいう。「三障とは、无間業と及び数(そく)行の煩悩と、並びに一切の悪趣と、北洲と無想天となり」と。即ち聖道や、その加行に対し重い障りには①業障、②煩悩障③異熟障の三があると説く。①業障は五無間業（五逆罪）で、此罪を犯すとき無間地獄に堕する。それは害母・害父・害阿羅漢・破和合僧・出仏身血で、破和合僧は語業、他は身業である。又前三は殺生、第四は虚誑語で、これら前四は根本業道であり、第五は殺生の加行である。②煩悩障とは数行の煩悩即ち恒に起す煩悩をいう。猛利の煩悩はその体が猛利であり、上品の煩悩ではあるが、数行でないため重障とは言わない。数行の煩悩はその体は下

品でも重障であるから、慎しまなければならない。③異熟障（報障）はその場所が重い障りを為す場合で、之に三悪趣と北洲と無想天とがある。悪趣は善心が起されぬから善果を得べき因を作りえない故、重障と説く。北洲は次生に生天することに決定しており、無想天は次生に欲界に戻ることに定まっていて、何れも解脱に対しては重障である。これら三障の中、業障は北洲を除いた人の三洲に存す。他の二障は五趣に通ずるが、異熟障は前記の通り、人趣では北洲、天趣では無想天のみである。いま業障は人の三洲と言ったけれども、扇搋（せんち）等には之がないという。等と言うのは、扇搋と半択と二形をいう。男根女根を具足しない者を扇搋と呼ぶ。それを欠損している根缺者が半択である。又二形の者とは男女両根を持つ者を言う。これらの人は父母を殺しても、無間業を成じない。それは彼等は父母において恩が少なく、本人の根が満足でない増上縁が、父母にあるからであり、又父母はその本人に、愛念が少ないからであり、又本人は父母において慚愧の心が微かであるからである。原則的には（餓）鬼や傍生（畜生）には無間業はあり得ない。しかし例えば聡慧の馬の場合、自覚が有って為す場合には無間業も成じないことはない。小児や精神傷害の人も大体において無間業は成じない。

第七節　業品の主要項目

仏教における業思想を見ようとすれば、婆沙論をみれば、詳細にその概要をうるが、それは十五巻にわたっていて容易なことではない。その婆沙論にもとずき、巧妙にまとめ、批判的に自己の見解をのべたものこそ倶舎論であった。それは玄奘訳で六巻にも及ぶ大冊ではあるが、仏教における業思想を知る基礎として見のがすわけにいかない。そこで本書には巻末に倶舎論業品意訳を附録として掲げることにしていた。（紙面の関係でそれは中止）倶舎論を見れば知りうるけれども、如何なることが説かれているか、その主要項目を知ることは、研究者にとって便宜

が多い。よって以下において、秀翁（一六二六―一六九九）の倶舎論図記を参照して、それを列挙することにした。それは六十七主要項目である。

(1)二業・三業（思業・思已業の二、身業・語業・意業の三）。
(2)五業（身表業・語表業・身無表業・語無表業・意業の五）。
(3)有部の無表実有八証幷に経部会通。
(4)表無表能造大種の異と時の同異と依地の異。
(5)表無表類幷に所依。
(6)無表所依の大種。
(7)表無表と思・三性・界地分別。
(8)三性所由（勝義・自性・相応・等起に由る）。
(9)難に依り等起の義を明かす（以上業品第一）。
(10)三無表（律儀・不律儀・非律儀非不律儀）。
(11)別解脱八種の実体は四安立。
(12)別解脱の捨の四種（故捨・命終捨・二形倶生・断善根）。
(13)別解脱の異名（尸羅・妙行・業・律儀・別解脱・根本業道）。
(14)成三戒、幷に断律儀（別解脱戒・静慮律儀・道生律儀の三戒）。
(15)世に約して成就を明かす。
(16)得戒三律儀（毘婆沙師十種律儀等）。

⑰戒時分斉。
⑱近住戒受方法と具支。
⑲近事戒発戒等の八義（以上業品第二）。
⑳三律儀得の処と時と同異。
(21)諸々の律儀不律儀有情と支と因と異。
(22)悪と処中を得すること。
(23)律儀不律儀の捨の差別。
(24)処に約し善悪を成ずる。
(25)三種の業（善業・非善業・無記業の三）。
(26)福等の三業（福業・非福業・不動業）。
(27)順楽等三種の受業（順楽受業・順苦受業・順不苦不楽受業）。
(28)順受五種（自性順受・相応順受・所縁順受・異熟順受・現前順受の五）。
(29)四業（順現法受・順次生法受・順後次受・順不定受業の四）。
(30)四業の差別。
(31)中有の造業（二十二業を造る、皆順現受業の摂）。
(32)定業相（四因）。
(33)現法果業（因勝に由る、意勝に由る）。
(34)業即受のこと。

(35)心と身の二受（心受と身受）。
(36)心狂等（業異熟・怖・害・違・憂に由る）。
(37)経に説く曲穢濁の三種の業（以上業品第三）。
(38)黒黒等の四業並に無漏断の異説。
(39)三牟尼三清浄三悪行三妙行（夫れぞれ身語意の三）。
(40)十業道の差別と表無表。
(41)十業道を三根に約する悪加行と生善三位と業道究竟。
(42)業道の依処。
(43)業道の相（以上業品第四）。
(44)業道の名義（貪・瞋・邪見）。
(45)断善根。
(46)続善根。
(47)悪業道思倶転。
(48)善業道思倶転。
(49)処に約し善悪を成ず。
(50)善悪十業道三果（異熟果・等流果・増上果の三）。
(51)別に邪命を明かす。
(52)業の得果（諸業果・三性相対果・三世果・九地果・学等三果・三断果など）。

(53)本論の三業（不応作業・応作業・非応作非不応作の三）。
(54)引満の因体（一業引一生の総報業は引業・多業能円満の別報業は満業）。
(55)三障（業・煩悩・報の三）（以上業品第五）。
(56)五無間業（害母・害父・害阿羅漢・破和合僧・出仏身血の五）。
(57)逆縁と加行定の無間罪重大果と無間同類と三時障。
(58)菩薩相の住定位の修相業供養仏を明かす。
(59)所逢の仏（第一劫の満・第二劫の満・第三劫の満の各仏）。
(60)六度円満（釈迦菩薩に施と無忿即戒・忍と精進と無上位即定・慧の四位あり）。
(61)施と戒と修との三類福と業と事と名のこと。
(62)施類・戒類・修類を広く明かす。
(63)梵福の量。
(64)法施。
(65)順三分善（順福分善・順解脱分善・順決択分善の三）。
(66)書・印・算・文・数。
(67)諸法の異名（以上業品第六）。

第五章　四諦論の業思想

第一節　本書の作者訳者

いま茲に研究する『四諦論』は四巻あって、インドの婆藪跋摩（Vasuvarman）によって作られたという。この人についての詳細は不明である。しかし、この原語の名を意訳すれば、世鎧・世曹である。この人について、『倶舎論記』九（大正四一・一七一c）に、「有余師釈より、諸行得生に至るまでは、経部の異師尊者世曹なり」と説き、世曹というのを経部の異師として掲げ、一方『倶舎論疏』九（大正四一・六〇三c）には、「有余師釈より、諸行得生に至るまでは、此れ経部の異釈を述ぶ」と説き、その論師の名を掲げていない。また称友（Yaśomitra）の『倶舎論明瞭義釈』（荻原訳二九七頁を見よ。国訳一切経光記九の脚註参照）に依れば、ここのところを唯だ sthavira Vasuvarman（尊者世鎧）としている。これら『倶舎論』の二大註疏のなか、一方は世鎧とし、他方は経部の異師とするから、ここの説を事実世鎧の説と決定することは難かしいが、たといこれが確かに世鎧であった場合でも、それが『四諦論』の作者と同一人であると為すには、更に多くの手続きを要するであろう。ところで或る学者（三沢香雲稿、四諦論の展開四、龍谷学報三二二号八三頁）に依れば「経量部（Sautrāntika）の異師と伝えられる婆藪跋摩（Vasuvarman）世鎧・世曹によって造られた〈四諦論〉……」と述べ、更にその註解（前の論文八七―八八頁）には、次の如く説く。すなわち「婆藪跋摩は倶舎論巻九（世間品）（校註本二十一丁右）に縁起に就て異説を唱えた人として有余師（apara）の名に於て引用されている。この有余師を称友（Yaśomitra）の梵文倶舎論疏（荻原氏本〈p・287〉）では sthavira-

Vasuvarmā〈長老世鎧〉と釈し、光記巻九（仏教大系本・倶舎論第二、三二八頁）では之を経部異師世曹と註している。これ等によって婆薮跋摩は経量部の一派の長老であったことが知られる。彼には著書として吾人が今引用している〈四諦論〉四巻がある。此の論は其の形式上、阿毘達磨の後期に属し、全体として経本意の論述を企て、随所に諸部殊に経部の説を引用していることが知られる。それ等によっても彼の経部の一派に属するという光記の説が肯定されるであろう。尚お婆薮跋摩の年代著書に就ては舟橋水哉氏著、原始仏教史一八一頁に記述された所があるが、然し其の教系に就ては、不明として未だ言及せられていない」と。

かの舟橋水哉氏は『小乗仏教思想論』（明治三七年刊一六五頁）につぎの如く説く。「婆薮跋摩、即ち Vasuvarman は四諦論四巻を著す、真諦の訳、蔵中に之を編む、氏が部記目録の第三十八祖婆修跋摩と同人ならば、龍樹と世親との中間にして、紀元三世紀の人ならんも、予は未だ以て之を詳にする能はざるなり」と。また重田勘次郎氏は『解説大日本校訂大蔵経』（昭和一二年刊一四八九頁）に、「本論はその名称の如く四諦につき論釈せるものにして、左記の六品に分ち、初の二品は四諦の義を総説し、後の四品は四諦の各につき具説せり。本論の著者婆薮跋摩は本論の序文によりて推すに、尊者法勝以後世親以前の人なるべく、且本論の内容より推すに有部系統の学者にして独特の見解を持したるが如し。仏紀一一二四年乃至一一三四年即ち陳の武帝の永定二年乃至光大二年の訳出にして、凡て四巻大約三万三千五百字より成る中本なり。思択品第一　略説品第二　分別苦諦品第三　思量集諦品第四　分別滅諦品第五　分別道諦品第六」と説明している。これらの学者は本論の作者を世親以前の出世とする点では同じで、所属の部派については経部と有部と相違がある。つぎに『仏書解説大辞典』（第四巻二〇二頁）に依れば、有部の二伝（大正五五・八九a以下薩婆多部記目録序第六）に出るヴスバルマンを『四諦論』の著者と同一人と見、有部の人となし、次の如く説く。「本論は婆薮跋摩（Vasuvarman）作で真諦三蔵の訳（A.D.557—567）で書名の如く四諦を説い

たものである。論初に八偈の序があり、これによれば論主は迦栴延（Kātyāyana）と仏陀蜜（Buddhamitra）との論を承け、前者が略に過ぎ後者が広に過ぎる為め、その広略を捨て中量の論たる本書を著はしたものである。栴延の論とは恐らく発智論であろうし、仏陀蜜は付法蔵伝によれば脇尊者の師であるから婆沙論以前らしく、彼に著作ありとの説もないから不明であるが、この二論によって四諦論を作った婆藪跋摩は有部の二伝によれば共に阿毘曇心論の作者法勝よりも後であり、成実論主訶梨跋摩或は世親等よりも前の人である」と。ここで『出三蔵記集』一二（大正五五・八九a以下）に載せられている僧祐撰「薩婆多部記目録序第六」に出ている師宗相承の系譜の第一伝を見ると、五十三人の師宗中、(34)龍樹菩薩、(38)婆修跋摩、(43)訶梨跋暮菩薩、(44)婆秀槃頭菩薩となっており、つぎに同じく「長安城内斉公寺薩婆多部仏大跋陀羅師宗相承略伝」と称する第二伝をみると、五十四人の師宗中、(25)鳩摩羅大菩薩、(30)法勝菩薩、(33)婆修跋暮、(38)阿梨跋慕菩薩、(39)抜秀槃頭菩薩とされている。これら二伝にみられるヴスバルマンが、はたして『四諦論』の作者と同一人物とみるのが正しければ、世親以前の人と考えてよいであろうが、しかし本論中の引用書の中に、たしかに『倶舎論』（阿毘達磨蔵論）を引用しているので、世親以後の出世とみるべきものと私は考える。ちなみに宇井伯寿博士も「真諦三蔵伝の研究」（印度哲学研究六ノ八九）に『四諦論』について述べ、「中には倶舎論を単に蔵論又は阿毘達磨蔵論として引用しているから、世親以後なることが知らるる。倶舎を蔵と訳している点から考えると恐らく倶舎論翻訳以前の訳であろう」と説く。また望月信亨博士の『仏教大辞典』（一八八四頁上段）には、『四諦論』に引かれている経論を列挙しているが、その中に〈阿毘達磨蔵論（倶舎論）〉として掲げているので同博士は本論を少くも世親以後のものとみていられたことが知られる。そこで本論の中阿毘達磨蔵論という場合と、単に蔵論とする場合と、両方があることを区別して掲げてみよう。その下方に大正蔵経三二巻中の頁数を示しておいた。

阿毘達磨蔵論―三八一b・三九八a〈阿毘達磨蔵〉・三九八c〈阿毘達磨蔵〉

蔵　　論―三七九a・三八〇b・三八二a・三八二b・三九四b・三九四c・三九七b・三九八a・三九八c

さきに紹介した三沢香雲氏は、蔵論と阿毘達磨蔵論とを同じものと眺め、これを『倶舎論』となす考え方を斥けて、次の如く註解する（上掲論文八八頁）。「蔵論は此の〈四諦論〉なる書に所々に引用せられているが、今日漢訳中に之を覓めることは出来ない。所が現今巴梨聖典中、蔵外に於て Petakopadesa と題するものがあり、緬甸に於て之を大迦栴延（Mahākaccāyana）の作として伝えている。R. Fuchs は一九〇八年伯林に於て、'Specimen des Petakopadesa' と題し論文として出版した。然しこれは本論八章中の第一章 ariyasaccapakāsanā（聖諦説示）のみで全体ではないが、この発表された第一章の四聖諦説示の部分と今の蔵論より引かれた処を対照すると部分的に合することを知るであろう。従って未だ全体に亘っての推定ではないが真諦の蔵論と訳しているのはこの Petakopadesa であろうかと思考せられる。尚お Petakopadesa は大智度論第二に〈昆勒〉（蜫勒の写誤）として引用されたもので秦に篋蔵と訳されている。望月信亨博士の仏教大辞典に〈四諦論〉の解題中、この蔵論を以て倶舎論の如くに取扱われているが、世親の阿毘達磨倶舎釈論（Abhidharma-kośa-bhāṣya）がこの〈四諦論〉に引用されたのではなかろう。何となれば逆に倶舎論に於て四諦論の著書たる婆藪跋摩の説が引用されて居ることによっても明かである」と。しかし私は上記の書名を、異なる二論書と解し、「阿毘達磨蔵論」の方は、『倶舎論』そのものであると推定するから、三沢香雲氏の説を採ることは差控える。すなわちその論書の文を検討すると、三文の中、第一文（三八一b）は、単に書名を挙げるのみであるから、それが『倶舎論』か否かを確かめようがない。つぎに第二文（三九八a）は「阿毘達磨藤に説く。能く法を摂して散ぜざるを三摩提と名づく」とあり、これは『倶舎論』二八（大正二九・一四五b）に「若し心をして第二念に於いて散乱せざらしむるが故に等持あるべし……」と説かれ、旧

訳の『倶舎釈論』二一（大正二九・二九六b）に「若汝言第二心従此境不散故……」と述べられる文の原文の取意と考えうるので、私は、これは『倶舎論』を知って本論の作者が之を引いたものとみるのである。さらに第三文（三九八c）には「正見に由るが故に、信根信力及び欲を説く。何を以ての故に。智慧有るに由るが故に、信欲成ずるが故に、精進に由るが故に、能く正勤及び精進根力覚分を摂す。正定に由るが故に、心如意足及び定根定力喜猗捨定覚分等を摂す。是の義を以ての故に、当に知るべし、三十七品は是れ八道内の摂なり」という。これは『倶舎論』二五（大正二九・一三二b―一三三a）の文を達意的に取意したものであろうかと思う。ここの旧訳は『倶舎釈論』一八（大正二九・二八三c―二八四b）によれば、覚分に三十七ありと経に説かれるが、実事は必らずしも三十七でなく、数は少なく、（十であるが、十一とか其の他の異説もある）そして四念住と四正勤と四神足とを慧と勤（精進）と定とに夫れぞれ配当するが、五根五力については、如何にも此等の三に摂しようとはしない説き方をしながらも、八正道の正見（慧）は道であるが道支でもあり、其他は道でないとし、七覚分の択法（慧）は道であるが道支でもあり、その他は道でないとするので、三十七覚分は実事十よりも、もっと数少なく、正見を初めとする八道支、さらに恐らく正見・正精進・正定の三で以って、略摂して説かれる意味、更に摂めつくせば正見の一となしうる如き意味が推究されるようであって、ここを取って、論主は達意的に取意し、先きの『四諦論』の紹介する『阿毘達磨蔵』の文章となしたのであろう。このように眺めうるから、要するに本論中には世親の『倶舎論』を引用するとみて差支ないであろう。特に本論において、無表業（無作）の実有に対する証明をするところ（三九五c以下）は『婆沙論』に拠らず『倶舎論』に拠っていることが明了であるから、本論の作者は世親以後の人とみねばならない。

つぎに本論の部派摂属について考えよう。さきに紹介した如く、三沢香雲氏は、本論は経部の異師尊者世曹の作

とする。しかし私は経部の異師に世曹がいたということは認めうるにしても、その同一人物が本論を造ったと考えることには賛同し得ない。それは、本論の「思択品」第一に説く帰敬偈に、人天尊たる仏陀を頂礼したてまつることを述べた直後（三七五a）「大聖栴延の論は言略にして、義深広なり。大徳仏陀蜜は広説の言及び義なりと説き、「我両論を見已り、今則ち広略を捨つ。故に中量の論を造り……」等と説くからである。すなわち序偈に紹介され、師宗として尊敬を払われているのは、有部の二大論師であった。まず栴延というのは、『発智論』という有部の根本論の作者の大迦旃延子（Mahākatyāyaniputra）のことであり、つぎに仏陀蜜（Buddhamitra）は、世親の師であり外道の頻闍訶婆娑と対論して破れた人（婆藪槃豆法師伝大正五〇・一九〇a参照）のことではなく、『付法蔵因縁伝』五（大正五〇・三一四a）に付法の師とされる、その師と考えられる。すなわちこの人は法を仏陀難提に受け、脇比丘に付法したという。この二大論師が有部の師であったことが確かとすれば、それらの人びとの遺した聖教を尊崇継承し、それらを範とし、量を中量にして本論を造ったとの伝えは、本書が有部の論書の一であることを推考せしめるに充分であると私は考えるのである。しかもこれは、恐らく迦湿弥羅有部、即ち正統有部とは異なる別の有部であったろうと考える方が穏当であろう。そのことに対する一の着眼は、たとえば無表の解明において、『倶舎論』の筆法と同様のものが存するのであって、自身は有部でありつつも、理の勝れている経部説を紹介するに努めている点、これ全く瑜伽行派への転入前の有部論師世親に近いものがみられる点である。この論にみられる理長為宗的風格は、本論論主が世親の『倶舎論』から教わったものであろう。すなわち、有部の諸師の中には、衆賢論師の如く、世親の倶舎論にみられる態度を非難する者もいたが、それとは反対に、ある程度、世親の態度を倣い、有部の思想を改革する者もいたと考えうるのであり、その一人が『四諦論』の作者ではなかったろうかと、私は考えるのである。

ここで少しく本論の訳者、真諦三蔵のことに触れよう。この三蔵の伝記については、宇井博士が詳しく『印度哲学研究』六の初に論究されていて、私の附加すべきものはない。しかしその伝記を知るために、いま参考として、『続高僧伝』一に出ている拘那羅陀（真諦）の伝記（大正五〇・四二九c―四三〇c）によって、その概要を記すことにしたい。

(1)梵文の名は拘那羅陀（親依）とか波羅末陀（真諦）という。(2)本と西天竺優禅尼国の人である。(3)大同十二年（五四六）の八月十五日に南海に達し、太清二年（五四八）京邑に到達し、武皇より礼を受く。(4)十七地論五巻を訳出す、国難、静まらず。(5)天保三年（五五二）、侯景に請ぜられ、台に在って供養せらるるも、この時、兵饑相接ぎ、法は頽れた。(6)承聖（五五二―五五四）のころ金陵の正観寺において金光明経を訳出、三年二月、予章に返る。(7)新呉の始興に往き、南康にも往き、翻訳に従ったが、永定二年（五五八）の七月、予章に返り、臨川・晋安の諸郡に止まる。(8)経論を伝えても道欠け情離れ、利益なしと考えたか、楞伽修国に往こうとした。しかし道俗が慰留したので南越に停まる。(9)天嘉四年（五六三）、都の建元寺の僧宗等が新教を聞くをよろこんでいることを知り、摂大乗論等を訳出す。(10)三蔵の心に種々不安があったため小船に乗り、梁安郡から大舶に乗り、西国に返ろうとして、学徒に慰留せられたが、安堵の思いが無かった。ついに三年（暦年不明）九月、梁安を出発、舶に乗り、西に向うたが、広州に還りつき、十二月中に南海の岸に上った。(11)刺史の欧陽穆公が三蔵を制旨寺に住わせ経論（新文）の訳出を請うたので慧愷等に対し広義法門経や唯識論等を訳出した。その後も海をわたり西に向おうと念じたが、果たさなかった。(12)光太二年（五六八）の六月、世の浮雑を思うて世を厭い、早く浄土に生まれたいと考え、南海の山中に入り自殺しようとしたが、智愷や道俗多数が山川をさがして、それをとどめ、ついに迎えられて王園寺に止まる。(13)時に僧宗や智愷らが帝都の建業に還ることにな

ったので、皇帝に次の如き表文を奏上した。「嶺表所訳衆部。多明無塵唯識。言乖治術有蔽国風。不隷諸華可流荒服」⒁太建元年（五七〇）、病にかかり、正月一日午後に遷化したが、七十二歳であった。⒂十三日に僧宗や法准等は経論を齎して、匡山（即ち盧山）に返った。⒃三蔵が東夏に来て、広く衆経を訳出したが、摂論を宗とした。⒄梁武の末から陳宣の初位まで、二十三年に亘り翻訳し、訳出の経論記伝は六十四部、合して二百七十八巻であった。⒅未訳の梵本の書は、多羅樹葉に書かれ二百四十夾ばかりで、もし全部を訳出したとすれば二万余巻になるであろう。いずれも広州の制旨寺と王園寺とにそれが残っている。（以下省略）

この伝記の中、『四諦論』の翻訳について何も述べてはいないが、種々の記録を本にして、宇井博士は（先掲の書一二二頁）、陳代に本論や『倶舎釈論』が訳出されたとし、また（八九頁）、『四諦論』において、「倶舎を蔵と訳して居る点から考えると恐らく倶舎論翻訳以前の訳であろう」と述べ、さらに次のごとく説く。「四諦論四巻、四諦論疏三巻――四諦論について大周録に陳代三蔵真諦於広州南康郡訳、出長房録とあるが、三宝紀を初め何れの経録も何処で訳出したかを記しておらぬ。広州南康郡は三蔵の事蹟にあてていへば意味をなさぬ。此論は婆薮跋摩の著述で、迦旃延の言略義深広な論と仏陀密の広説言及義有次第荘厳の論との広略を捨て中量論として四諦を解釈したものである。……疏三巻についても何等知られ得ないが、訳しつつ講じたものが疏となったのであろう」と。まえに私は、玄奘訳と真諦訳の『倶舎論』本頌の訳出態度を比較研究したが（龍大編集三八九・三九〇合併号、〈ABHIDHARMAKOŚAKĀRIKĀ と漢訳倶舎頌〉参照）、真諦訳が原語に忠実で訳出に長所もあることが知られたが、本論も翻訳は立派であると思う。

さきに作者について考究した中で触れたように、本論は、有部に属するものと断じて差支ない。しかし『発智論』『婆沙論』というような正統有部の論書とは、必らずしも全ての点で同一なのではない。その表現法という視点から、『婆沙論』と『四諦論』とを比較するときは、ある問題に対して、(1)諸義を列挙すること、および(2)評取することにおいて、似通うものと、そうでないものとが見分けられる。すなわち、(1)諸義列挙において、『婆沙論』にみられない種々のものが『四諦論』にあり、それと比べて簡略なものもある。しかし「四諦」というものに関する限り、本論は、実に詳しく諸義を列挙する。そのことは本論を繙いて、直ちに誰でも知りうる通りである。つぎに、(2)評取という点では、『婆沙論』風に、時として評取するけれども、『四諦論』においては、それは極めて稀れである。この点は、論の性格を知る上に、一の手がかりとなるものと私は考える。

おもうに『婆沙論』が、五百の阿羅漢達の集会の席上で編纂されたという伝説は承認さるべきものでなく、いわゆる四評家と称せられている法救・妙音・世友・覚天とか、座主とせられている脅尊者が、同じ場処に会して論議したという性質のものではなくて、おそらく此等の人びとは、編纂の時代よりも以前に出世した昔の人びとであったこと、彼等以外の或る学者が、編纂に当たったであろうという、木村泰賢博士の推論（『阿毘達磨論の研究』二〇五頁以下）は、当たっているものと私は考えるが、そこには、到る処、種々の論題に対し評取が行なわれている。しかし『四諦論』には、評取のあるものは極めて僅かである。それどころか、本論中には、全く相反するような義を列挙している場合にさえ、評取しないために、それを読む我われが不審にさえ思う場合もある。この相違は、如何なる目的をもって、夫れぞれの論書が製作されたかということを示唆するもので、それはおそらく、両者の根本的

相違に由るものと考えてよいであろう。いま『婆沙論』製作の目的を考えるについて、木村博士は、外道の論破は『婆沙論』の力を注いだ方面ではなく、それは序でに触れたに過ぎない程度であると言い、仏教内における異見の打破に最も多く力を注いだ（同上二〇四頁）という。すなわちこのことに関して、次のごとく述べている。「即、之を派という立場からすれば、法蔵部、化地部、飲光部、犢子部、大衆部、分別論者、経部、即比喩師等の意見が、種々の問題に際して批評や論難の対象となったのである」と。そして、他の部派の中でも、特に最も力を注いで彼等の主張を打破しようとしたその敵者は、大衆部、分別部、比喩師等であったと述べられている。このことは確かであると考えられるようである。

そうすれば『四諦論』はいかようであるか。この中には（本書の第二章で知られる）諸派の説が紹介され大徳仏陀蜜、大徳、有大徳とか、阿毘達磨師、理足論師、耆旧師のほか、経師、経部師、経論師、余師、諸異部師等という名称が見られるに拘らず、敢えて評取することが、極めて稀れである。すべて学問研究の深さは、種々の問題に対して、特別に自己の見識をもち、正邪を批判し、いわゆる評取するということにおいて計られる。しかるに取捨をなさないまま、諸説を列挙することのみ徒らに多い時は、その人の学問の水準が言うに足りないものとして考えられ易い。そうすれば『四諦論』は、見識のない、程度の低い論書、と断ずべきであろうか。私は、そうは考えない。

もと仏教の諸問題に対する解答に、同じ有部内の対立諸派とか、有部以外の諸派とかが存在するとはいっても、それらすべては仏陀の経典に対する解釈の相違に淵由するものである。その根本は、かならず仏陀の四聖諦を説かれた教説でなければならない。まことに『四諦経』の根本教説を我われ学仏の徒は、寸時も離すべきでなく、また寸時も忘れるべきでないのに、ただ末端の論議に花を咲かせ、些細なことに対して正邪を固執するというこ

とは、はたして仏陀の真意に契うであろうか。決してそれに契うはずがない。つまり『四諦経』の真意追究という大所高処に立って眺めるならば、微細の論究に際しては、彼此相互に相許しうるものが多々あり、取捨任情といって然るべきものは、決して少なくないはずである。こういうわけで、意外にも『四諦論』は、評取することが稀れであって、仏教内における党派的対立抗争にはむしろ眼をそむけ、紛争の停止が本論の目的の一部をなしていたのではないかと私は考える。おそらく本論の成立時代は、すでに世親出世の後であり、有部等、数々の部派以外に、大乗の興起弘伝を見、大乗と部派と、相互いに仏説・非仏説を真剣に考えさせられた時代であり、「摂大乗」の論理も展開された時代であったろうと考えられる。しかし外道は、仏教者の諸派（大乗を含め）の哲学的ともいうべき学解微細であって、穿鑿にすぎる隙に乗じ、彼等の教勢を伸長しつつあったであろう。この時に当たり、本論は、対外的理由、対内的理由から、一致和合をはかり、正しい教法を打ち出し、言うなれば「摂仏教」の論理を展開すべく、本論を製作したものではなかったろうか。この点に考え及ぶと、本論は単なる一個の有部の書でなく、また単なる煩瑣哲学書でもなく、まことに実践を根幹とする仏教統一概論にも当たるべきものであると私は考える。こういう論書が製作されるならば、もろもろの外道を破斥することは、はなはだしく容易となるわけである。

この論が外道を破斥し、四諦の聖教を顕揚しようとしていることは、本文に明示されている。まず、外道は、自説を固執し、自己の教のみを真実とし、邪法を邪法と知らないでいるが、外道の教を聞いても、また行じても、それが邪法として判別のできない弟子達もいる。それがために、彼等に対し、正しい教（真実の教）はこれであると示すものこそ、『四諦経』であるとする。そのいわゆる外道にはつぎのごときものがあるという（三七五b）。

(1)常行外道、(2)不住一処道、(3)護命道、(4)相違道、(5)老声聞道、(6)思瞿曇道、(7)鳥翅衣道、(8)事水道、(9)編髪

道、⑽事火道、⑾裸形道、等。

また仏教において、外道と共に、正しい実践修道（四諦）を外れている世間学というものがあり、それらが人びとを損悩することはあっても、それらは決して断惑証理に資するものではないから、それらを説かず、むしろ斥けるという意味のことを述べる。こういうことは阿毘達磨の諸論書の用心も、皆一様であって、例外はないはずである。たとえば『集異門足論』一六（大正二六・四三三b以下）には、⑴調象行、⑵調馬行、⑶調人行、⑷調牛行、⑸事火行、⑹事月行、⑺事日行、⑻事薬行、⑼事珠行、⑽事星宿宮殿等行をなすことを斥け、また⑴学乗象、⑵学乗馬、⑶学乗車、⑷学彎弓、⑸学放箭、⑹学執鉤、⑺学執索、⑻学執牌、⑼学上乗、⑽学下乗、⑾学馳走、⑿学跳躑、⒀学書数、⒁学算印をすすめることなく、あるいは、象声・馬声・車声・歩声・螺声・大小鼓声・呼叫声・歌舞声・伎楽声を聴いたり、沙門・婆羅門の説く邪法を聴くことを斥け、見・聞・利・学・行・念の六無上を得べく、真実を学ぶべきことを説く。この『四諦論』も亦それと同様に、真実の学、即ち四諦を行学すべきことを説くことを目的とする。この論には、世俗の学や外道の学として斥けられているものが次のごとく（三七八c）列ねられている。

⑴皮陀（吠陀）、⑵皮陀分、⑶宿伝、⑷世本、⑸量判、⑹僧佉（数論）、⑺愉伽（瑜伽）、⑻実広論、⑼欲塵論、⑽鞞世師論（勝論）、⑾医方論、⑿相論、⒀算数論、⒁時智論、⒂獣論、⒃鵄域論、⒄明論、⒅歌舞荘厳論、⒆人舞論、⒇天舞論、㉑天仙王伝等論（以上が外道論）、㉒常行外道等（此等は邪行の上から外道を分類するもの）、㉓九十六種（の外道）など。

さらに本論において（三七六c）先因についての外道の邪執を次のごとく列挙する。⑴世主、⑵梵王、⑶自在人、⑷双時、⑸自性、⑹定、⑺自然、⑻非因、⑼宿業、⑽世尊、⑾日宿、⑿薬、⒀地水火風、⒁隣虚空等。また外道に

よって、解脱の邪執をなすことをしめし、また衣食住起居動作にわたり、邪なる生活をあえてなす外道があるという。また（三八六c）、仏教は、つぎに掲げるごとき外道の邪執を破斥し、正因を顕わすものであると説くが、ここから眺めても、本論は、つねに外道の考えに陥らぬよう、正法を護持し、その久住をはかるという目的をふまえていることが知られる。その外道の異執とは、

(1)梵王、(2)自在天、(3)天人、(4)時、(5)性、(6)四大、(7)空、(8)隣虚等（此等を万有開発の正因と為すから邪執である）。

をいう。これらの一一について本論には、何等の解説をも為さないが、再三くりかえして外道の説あることを掲げて、正法でないことを明らかにしているのである。この論と違って、『成実論』には、相当に詳しく外道の説を紹介して、批判を加えているが、この論はそういうことはしなかった（拙著『成実論の研究』参照）。こういう説き方は四聖諦の真実を顕わすところ、いかなる邪法も自づと消滅するということを示すものにほかならない。すでに『婆沙論』（第一九八巻より第二〇〇巻まで）に、『発智論』に説くものを受けて、諸種の外道説をかかげるが、また別に全篇を通じ、次のごときものが見られる。

(1)梵書、(2)梵志観火頌、(3)占夢書、(4)六法論（旧訳は朔迦書）、(5)羅摩衍拏書、(6)寿吠陀書、(7)論吠陀、四吠陀書（明論韋陀）に相当するもの、(8)数論に相当するもの、(9)勝論に相当するもの、(10)尼健荼（辞書）、(11)佉盧瑟吒書、(12)離繋論、(13)順世間論、(14)因明論、(15)医方論、(16)工巧論、(17)因論、(18)王論、(19)記論、(20)書論（一切書論）に相当するもの、等。

かの『発智論』や『婆沙論』の場合、外道説を掲げて、しかも如何に真実の法に帰着せしめるかというと、それは四諦より外にはない。すなわち『発智論』二〇（大正二六・一〇二九b）に次のごとく説くのがそれである。

已見者は能く已見と及び不見とを見、不見者は不見と及び已見とを見ず。已見者とは、諸〻の苦集滅道を已に見しものをいひ、能く已見と及び不見とを見るとは、彼は諸〻の余の苦集滅道を已に見しと、及び見ざるとを能く見るをいふ。不見者とは、諸〻の苦集滅道を見ざるものをいふ。不見と及び已見とを見ずとは、彼は諸〻の余の苦集滅道を見ざると及び已に見しとを見ざるをいふなり。

と。この已見者とは四諦を已に見る者（正見の人）をいう。外道を斥け、正法に帰せしめ、四諦正見の人たらしめることが、これら二論の最終目的であり、『四諦論』は、この精神を受けて、末端の論議に時を費やすことを避け、直ちに、許すべきは許し、認むべきは認め、取捨任情としてよいものには深入りせず、要は四諦の真意を知り、正見にもとずいて、正行実践の人たらしめたい、というのが、その目的をなしているのである。すなわち『発智論』や仏陀蜜の論書をよみ、その広略にかかわりなく、中量の論を製作して、諸種の異説に対し縦容の立場を取りつつ、四諦中道の無碍なる道を開顕実践しようとしているのが、本論の作者の意図なのである。私は本書が、部派の諸説が盛んに行なわれ、また大乗の広く行なわれた時代において、それらに超然たる姿勢を堅持し、むしろ外道に陥らぬ用心の下に、顕真実の論を造ろうとしたこと、即ち四諦の堂奥にわけ入ろうとしたことは、幾重にも称讃せられてよいことと考えるのである。

第三節　業・惑の関係問題

業論と言えば、直ちに婆沙論・倶舎論の業説を思い起すほど、有部系業説は業を考える上の基盤であるかのようにみられている。しかし有部の業説のみが仏教の正道と限られるわけではない。そこで本書には有部系以外の業説が広く展望される。そして本書が取上げられた理由は、本書は経部の説といわれるほどで、これには異論もありう

るが、例えば解脱の邪執を説くに、五入を毘紐の体に帰し、極は空に入り、世俗に至って無苦に住し、独存に上り、三定の果として暫捨、永捨すとし婆沙論風の説とは異るものがあり、有部説と如何なる点において相違し、又いかなる点が同じかをみる上に、之を取上げることを必要と考えたからにほかならない。殊に書名を四諦論と言い、婆沙論も倶舎論も要するに四諦の論書であるから、その四諦に対し、百八十七に及ぶ問題点を取り出して論述する学究の書であるから、学的に業に関する説を検討する上に、甚だ好都合と考え、この書の業説を取り上げる次第である。

四諦論は、その立場上、業は婆沙論・倶舎論の通りに、集諦中に入れない。本書は惑縁・業因・苦果の考え方とは別なのである。この書の集諦の問題は、集諦品第四（大正三二・三八六c）以下に、次の如く二十の問題を提出し解答した。

(1)集が苦に次ぐ理。(2)集とは何なりや。(3)仏は集を自問答。(4)渇愛の相と事。(5)集諦は渇愛のみ。(6)渇愛後に説く物。(7)後有能感の意味。(8)後有能感の諸説。(9)喜欲の意味如何。(10)相随の意味如何。(11)愛著重説の理由。(12)渇愛のみ集諦。(13)無明は集か否か。(14)諸業は集に非ず。(15)集即苦集の理由。(16)三種縁の愛の異。(17)四大渇愛等は因。(18)渇愛・無明等の異。(19)喜欲・欲等の意味。(20)貪欲等諸名の義。

ところで、一般の業因・業縁としての業と惑との扱い方とは異る本書は、惑・業をいかに取扱うか。これは明了にされねばならない。よって以下において本書の集諦の問題を紹介する。此の『業論』の他の場所には業と惑との問題は取り上げなかったので、この書の考究は人びとに業・惑の問題点を教示するにちがいない。

なお以下、各項目の下の括弧内は大正蔵経第三十二巻の頁数を示す。

第一項　集が苦に次ぐ理（三八六ｃ）

苦諦を説きおわって、何故に集諦を説く順序となるか。この問題につき、つぎの諸義がある。

（第一）苦諦において、すでに心に果を信ずることが決した。しかし、まだ因を信ずることを識らないので、因を信ずることを識らしめようとして、苦の次に集を説き、これに依って、苦諦随属の因縁を顕わすのである。

（第二）受化の者は、十二縁生（一）に迷うから、苦諦は因縁に依って生ずることを説くのである。これが苦諦の次に集諦を説く理由である。

（第三）苦諦というものは、譬えば一個で独立することのできない機関のようなものであって、すなわち苦諦は因縁（すなわち集諦）に随属するものであるから、苦諦の次に集諦を説くのである。因縁に随属するというのは、自性が羸劣であり、無我相であることにほかならない。

（第四）世間（苦）は貪愛（集）の堅い鎖に繋縛せられて、生死の牢獄を出離することができないから、苦諦の次に集諦を説く。すなわち所縛（苦）は能縛（集）を顕わすのである。

（第五）諸々の衆生は、次のごとく考える。この苦諦は決して始終というものが無く、除滅しうることは困難である、と固執している。この固執があるから、彼等は正勤を修しない。こういう理由から、仏世尊は「苦は始め無しと雖も、因縁に由りて生ずるが故に、除滅す可し、譬へば種子の如し。故に応に正勤を修すべし」と説くのである。

（註解）（一）十二縁生は、真諦訳の訳語で、『倶舎釈論』には再三この語が出る。これは十二縁起のことで、

同論には、十二縁生（二〇四ｂ、二〇六ａ、二九七ａ）のほか、十二縁生分（二四〇ｂ）、十二縁生理（三〇七ｂ）など、種々に用いられている。

第二項　集とは何なりや（三八六ｃ）

集は如何なる義であるか。これについて二義がある。

（第一）平等と聚と生とを、名づけて集*となすのである。この三義を離れるならば（苦の因ということ）、因を成じないのである。

（第二）有の本泉源を起さしめ、能成能現し、因縁を遮する、これを集の義と名づけるのである。

*集は因・集・生・縁であるというように、四諦十六行相の名義をもって答えていないのは、本論が正統有部とは異なる有部であるという理由による。しかるに、苦諦の上で無常・苦・空・無我とするのは、共相の義であり、集諦以下の三諦夫れぞれの義が自相の義であるのと対照して、相違する。本論は機械的に四諦に四義を当て観ずる十六行相を重んじるものと、少しく異なる立場をとる。依って四諦の義一一が『婆沙論』『倶舎論』等と異なることを注意せねばならない。

第三項　仏は集を自問答（三八六ｃ）

仏は集について自問し、何故にそれに解答されたか。この仏の自問と解答の理由につき、つぎの諸義がある。

（第一）仏が自答するのは、諸々の弟子の中で、不解・怯畏・定心の者があり、このような三事を護るためなのであり、そして集諦を説くことに依り、邪因を破難するためである。すなわちそれによって正因を顕立するのであ

る。諸ゝの異執（一）があり、梵王・自在・天人（大人）・時・性・四大・空・隣虚等を以って正因となすが、このような邪執を破斥して、正因を顕わそうと欲するから、仏は集諦をもって答えるのである。

（第二）『十二縁生経』（二）等の諸経には、すでに多種の集を説いている。しかるに諸ゝの弟子は、この経には、何法を決定的に苦となし、集となすか、を知らないから、仏は自答するのである。それは決定の智力を彼等に得しめようと欲するためである。

（第三）智が覆われていると、人びとが教化を受けても、略して説いた教化の中の義に通達することができない。そこで仏世尊は、彼等を開覚せしめるために、集につき自答するのである。

（第四）勝智があると、教化を受けても、覚観（尋伺）が多いため、執持して智を堅固ならしめない。そこで仏は集を説き、自答するのである。

（第五）了智あるために、教化を受けて、決定の智力を得しめる故、仏世尊は集を説いて自答するのである。

（第六）分別智の弟子に、了別をえしめるために、仏は自答するのである。

（註解）（一）異執とは外道の主張をいう。仏教から邪因として認められているものを次のごとく本論に列挙している。

(1)梵王（梵天）、(2)自在（自在天）の両者をもって、神の本源実体となし、自由に世界を創造したと主張するのが一因外道である。『倶舎論』七（大正二九・三七c以下）には、自在天が世界を創造したという説に対し、十五項目を設けて、世親が批判を加えている。これについては拙稿「仏教に於ける業の問題」（仏教学研究一〇、一一合併号三八頁―四〇頁）を参照されたい。(3)天人、これは大人の写誤であろう。大人、これはまた神我とも翻訳される。数

論外道では、世界は神我（明）と自性（無明）の二元より成ると見、一切の世界の現象をこれらによって説明しようとする。(4)時、これは時論外道のことで、万物の成るも壊れるも、すべて時（時間）がそうするので、時こそは万物の真因とするものである。(5)性（自性）、これは数論外道に説くものである。印度では、外道が八万劫以前を不可知的のものに帰し、その不可知の自性から、万物の開発を説く。これについては井上円了『外道哲学』五三三頁参照。(6)四大、これは順世四大計などといわれるものを指すのであろう。すべてのものを、地水火風の四大より成るとみる外道説と考えられる。(7)空、これは空を以って万物の真因となす虚空論（外道）で、これを口力論師という。一書に因力論師とするものがあるのは誤りであろう。『外道小乗涅槃論』第十九にかかげている。(8)隣虚、これを極微ともいう。勝論外道や順世外道では、これを説くが、一言にして言えば、これは唯物論で、万物は極微より成るとして、一切を説こうとするものである。

（二）『十二縁生経』については、その経名のものが見当らず、『阿含経』や『尼柯耶』の中に十二縁起、縁生を説くものは多いが、本論のこれが、具体的に、いずれの経典であるかを適確に示すことはむつかしい。

第四項　渇愛の相と事・縁（三八六c）

渇愛と渇愛の相と渇愛の事と渇愛の縁とは何か。この問題につき、つぎの諸義がある。

（第一）諸ゝの衆生が、恒に有為法の功徳を観じ、資糧を用いることに依って、心に厭足が無いから、渇愛と名づける。これは譬えば、鹹水を飲むにも似たものがある。すなわち人が、盛夏の昼の日光に照熱され、喉の渇きに逼られ、いたるところ（周遍して）水を覓め来たって鹹海の水を飲むようなものである。鹹海の水は、たとい竭きることが有っても、その人の渇きは、決して尽きることが無い。今もそれと同様に、世間の凡夫は、常に生死の資

糧のため、愛欲がその心を焦燃し、邪妄分別し、熱渇を生ぜしめるのである。そして一向に、専ら五欲の快楽を求め、眼耳鼻舌身識や心をもって、受用せられる物を憶持し、已得・未得のものに対しても、永く厭足の心がない。それ故に、この法を説いて、渇愛と為すのである。

（第二）厭足を知らないのを渇愛と名づける。かの火草・薪果・蘇蠟等が燃焼せられるものであるごとく、取類の中において、決して厭足がないのである。世間の凡夫の貪愛は、心を燃し、人天の中の上妙の五塵において、念念に受用し、決して厭足するに足らないことは、頂生王(一)のごとくである。

（第三）渇愛は類と見と性が異り区別される故、各々二種となるのである。まず(1)類異とは、取陰の中において、我執・我愛を起すのを(イ)縁内類貪という。つぎに非取陰の中において、我所執を起す場合、この資糧愛を(ロ)縁外類貪と名づける。また、(2)見異とは、有見に因り、勝生有ることを願うのを(イ)有愛依と呼び、無有見にて、我の断を願楽するのを(ロ)無有愛と名づける。さらに(3)性異とは、貪愛が倒起し、覆蔵を事となすのであって、譬えば雲の網のごとくである故、これを(イ)上心と名づけ、つぎに、貪愛随眠が随逐するのを事となすこと、なお鼠毒のごとくである故、これを(ロ)離心愛と称するのである。

（第四）渇愛は因と依と、縁と業との四が、異なり区別される故、各々三種となるのである。まず(1)因異とは、願楽し、未だ曽て塵を得ず、この愛を(イ)求覓苦因と名づける。また已得の塵において、心に貪著を生じる、この愛を(ロ)守護苦因と名づける。さらに已失の塵において、心に懊悩を生じる、この愛を(ハ)憂悲内熱因と名づける。つぎに(2)依異とは、衆生処にて受ける所の具である。すなわち衆生は未来陰を楽い得し、生を求欲する故、(イ)依衆生（楽）と名づけ、愛の処所にて、三有道を楽しみ、常に此処を求めるのを、(ロ)依処所愛と名づけ、声触色味香等の塵境界を楽好し、受用を求欲するのを、(ハ)依受具愛と名づける。また(3)縁異とは、貪愛は能く(イ)煩悩と(ロ)業と(ハ)苦

との縁となり、及び此等の三に縁りて起るのである。おわりに⑷業異とは、平等と不平等と相続の渇愛である。この三の中で、道理に依り、受用を求覓するのを、平等愛と名づけ、これに翻ずるのを、(ロ)不平等愛と名づける。また随眠・貪愛が無始より相い逐うのを、(ハ)相続愛と名づける。

（第五）渇愛は取と道対治と資糧とが異なり区別される故、各〻四種となる。まず⑴取異とは、欲界の中において、(イ)欲憙、(ロ)迷悶、(ハ)渇愛、(ニ)貪著するのを、名づけて欲取となし、(イ)我、(ロ)言、(ハ)見、(ニ)戒などの中で、渇して愛著する場合も同様である。つぎに⑵道対治異とは、四聖性の所対治であるから、四種が区別されるのである。さらに⑶資糧異とは、(イ)飲食と(ロ)衣服と(ハ)臥具と(ニ)医薬とが区別され、四種が存する。

（第六）渇愛は、楽受と苦受と捨受との三受が異なり区別されるのに依り、総計五種*となる。それらは、まず⑴楽受の中では、(イ)聚集愛と(ロ)不相離愛との二種愛を生じる。つぎに⑵苦受の中では、(イ)不聚会愛と(ロ)相離愛との二種を生じる。最後に⑶捨受の中では、ただ無明愛を起すのである。それ故、総計して五種となる。

（第七）渇愛は、事が異なり区別される故、五種があることになる。まず⑴未得を得ようと求め、願うことを以って事とする。つぎに⑵願楽を生じ已って、求覓することを事とする。また⑶求覓し、得し已って、増長を事とする。さらに⑷増長し已って、守護することを事とする。おわりに⑸既に守護し已って、後時に失壊し、憂悲することを事とする。

（第八）渇愛は五陰に依る故に五種あり、六根に依る故に六種あり、六根に各〻三受が有るのに依る故に十八種(二)を成ずるのである。

（第九）上の十八種は、結及び離結の二種に依るから、三十六種となる。

上来、渇愛について説いて来たが、種々の愛の相互の関係を、譬喩をもって言えば、つぎのようになる。すなわ

ち貪愛の樹は、随眠を根となし、我愛の資糧の受を身幹となし、三界の貪愛を、其の高大となし、六愛聚を枝となし、愛行を茂葉となし、百八愛を花となし、生等を悪果となし、このように渇愛は、苦集の因となるのである。苦の生因となるものが、すなわち渇愛と名づけられる。

ここで（三）渇愛の相、渇愛の事、渇愛の縁について述べよう。(1)渇愛の相は、心意を相となし、(2)渇愛の事は無厭足等の十一種を事となし、(3)渇愛の縁は有為の功徳を観ずるを縁となすのである。この場合の渇愛は勝義をいう。

（註解）（一）頂生王、これを又、文陀竭王ともいう。これは『仏説頂生王故事経』（大正一・八二二b以下）や、『仏説文陀竭王経』（大正一・八二四a以下）に説かれている。昔、この王が、貪欲染著無厭足の心をもち、他国を次々に侵略するということを説いている。『頂生王故事経』（大正一・八二三c以下）にいう。「大王頂生典領四天下。往至三十三天。於五欲而无厭足。便於彼命終。阿難。汝欲知者。爾時頂生王者豈異人乎。莫作是観。何以故。爾時王者。阿難。即我身是。以此方便。阿難当知。乃至五欲而無厭足。染著於欲聚集蔵貯。欲無厭足。所謂足者至賢聖道。……」と。

＊五種の愛（渇愛）が、三受から生起することについて、『婆沙論』二四（大正二七・一二一a）には次のごとく説く。「問云何三受皆能起愛。答愛有五種。一和合愛。二不和合愛。三別離愛。四不別離愛。五愚愛。楽受未生起和合愛。楽受已生起不別離愛。苦受未生起不和合愛。苦受已生起別離愛。不苦不楽受未生起和合愛。不苦不楽受已生起不別離愛。於中多分生長愚愛」と。

（二）十八種、三十六種、百八愛と、つぎつぎに愛の分類を示している。十八種とは十八愛行のことで、『倶舎論』六（大正二九・三四b）に出ている。一説では、愛行とは貪愛の起動することで（国訳一切経、毘曇部二五・二九四

頁脚註〈三四三〉参照)、「我あり」ということがあると次の十八種の愛行が起るという。(1)我此にあり、(2)我斯くあり、(3)我異なりてあり、(4)我実なり、(5)我は非実なり、(6)我当にあるべし、(7)我当にあらざるべし、(8)我当に此にあるべし、(9)我当に斯くあるべし、(10)我当に異なりてあるべし、(11)我あるべし、(12)我此にあり、(13)我斯くあるべし、(14)我異りてあるべし、(15)我ありや、(16)我此にありや、(17)我斯くありや、(18)我異りてありや、以上である。しかし今、私は、十八愛行、三十六愛行、百八愛行は、すべて『婆沙論』四九(大正二七・二五六b以下)に出ている文に依って解すべきものと考える。その文にいう。「有六愛身。謂眼触所生愛身。耳鼻舌身意触所生愛身。如是愛身応説一種。如九結中三界諸愛総立愛結。或応説二。如七随眠中欲界愛立欲貪随眠。色無色界愛立有貪随眠。或応説三。如契経説。苾芻当知。三愛河者。即三界愛。或応説四。如契経説。有諸苾芻苾芻尼等。因衣服因飲食因臥具因有無有愛生時生住時住著時著。或応説五。謂見苦集滅道及修所断愛。或応説九。謂上上品乃至下下品愛。或応説十八。如十八愛行。或応説三十六。如三十六愛行。或応説百八。如百八愛行。若以在身刹那分別有無量愛」と。『倶舎論記』六(大正四一・一二八b)には、十八愛行を釈して、「如愛行中十八愛行。拠曽当現縁六境起名為十八」という。これは六境を縁じて起すところの愛行を、過現未の三世に配したものが十八愛行となすと解したものである。三十六愛行は、欲界と上二界とに分別した総計の愛行かも知れず、また百八愛行は、さらに三十六を三世に配したものかもしれないと、解せられている(国訳一切経、毘曇部九、一五七頁・脚註〈八六〉)。

(三)ここの処以下は、別目標示がないのに問答するもので、一種附加挿入的のものと見ることができよう。

第五項　集諦は渇愛のみ(三八七b)

上に示した渇愛は勝義であったが、この渇愛は集であり、またそれにて自ら足るのは何故であるか。この問題に

つき、つぎの諸義がある。

（第一）渇愛は多種である。もし能く後生を感じるのは、必らず定まって集である。この意味に限定するのが集であるが、もし余の義をも取るならば、正法を聞く、ということ（正法を願楽欲聞する）等も、亦集といわねばならないことになろう。

（第二）渇愛は能く未来を感ずるから集である。もし未来を感じることができなければ、それは所取ではない。

（第三）渇愛は憙欲と相随うならば、集と名づける。もし然うでなければ所取ではない。

（第四）集諦を渇愛であると説くのは、似の集諦を簡除しようと欲するからである。

（第五）集諦を渇愛であるとするのは、証量を守り顕わすためである。現世の苦が、渇愛に因って生じるということは、証量の所得である。（過）去の苦の生ずるのは、渇愛を離れないことを知られねばならない。こういうことについては、『郁伽長者経』(一)に説かれている通りである。

（**註解**）（一）『郁伽長者経』は『中阿含経』九に同名の経（大正一・四七九c以下）がある。しかしそれは本論に指示してある内容ではない。本論のそれは四聖諦のことが説かれているので、そこにみられる経の典拠は、同名の経の異本であろう。

第六項　渇愛後に説く物（三八七b）

渇愛を説き已って、何の必要が有って、後有を能く感じると説くのであるが。これについては、次のごとく答えたい。

渇愛という言葉の意味が了解されないから、後有を能感すると説いて、渇愛の意味を顕わし定めるわけである。もしも唯だ単に、渇愛は集ということだけ説いては、阿羅漢の渇愛の水等も、集でなければならないであろう。もしそういうことになると、渇愛があり、それを滅するために依止となる場合のその依止も、これまた集でなければならないことになろう。

第七項　後有能感の意味（三八七b）

能く後有を感じるということの意味はどのようであるか。この問題について、つぎの諸義がある。

（第一）能く識[*]等の陰を、後有に著けるということ、これが渇愛が後有を感じるということの意味である。なぜかと言えば、我及び我所は、所執処であって、このような渇愛は、能く識等をして此処（所執処）に執著せしめるからにほかならない。これは譬えば、塵をば、湿れた衣に著けるようなものであり、また種子を湿田に著けるようなものである。

（第二）渇愛が能く後有を感じるというのは、能く未来有を生じるから、そのようにいう。譬えば母が子を生むように、渇愛の母は、後有の子を生むのである。

（第三）渇愛[**]が能く後有を感じるというのは、能く未来の生の食(一)となるからにほかならない。譬えば識食とか触食とかというようなものと同様であって、渇愛が食となって、後有を感じるのである。

（第四）能引は能愛である故、能く後有を感じると説く。

（第五）昔、耆旧(二)の諸師は、渇愛に関する仏説を釈するのに、それには四の因縁が有るので、後有を能く感じるという。まず(1)渇愛は能く相続せしめるものである。すなわち経に、「隋眠貪愛は、未だ抜除を被らざれば、是の

苦、恒に生じ、恒に続くこと、猶ほ龍池の如し」と説かれる通りである。つぎに(2)渇愛は能く諸道を摂するものである。すなわち経に「比丘、若し色等の境界に於いて、貪欲愛著を起せば、是の識は、色に随依して住す。受想行も亦た、是くの如し」といっている通りである。また(3)渇愛は能く結び、能く続くものである。すなわち経に「能く結び能く縫ふて、境を捨てざるが故に、未来世の三有(三)をして、生ずるを得しむ」と言うている通りである。さらに(4)渇愛は能く生を受けしめるものである。すなわち経に「此の四食処に於いて、若し愛欲有れば、名色即ち生ず」と説かれる通りである。

（**註解**）＊識等の陰を後有に著けるということ、これは転生の説明である。しかも識がいかにも転生の主体であるかの如き縦容な表現になっている。厳密な意味からすれば、識を直ちに後有の主体となすことは許されない。それは『嗏帝経』（中阿含二〇一経）（大正一・七六六b以下）に「識が往生する」のでないことを仏陀が厳に誡めて説かれている通りである。しかし後世、阿頼耶識が転生の主体と見られる説が生まれたほどに、識を主体とする考え方に人びとをうなずかせるものを持つ。この論に、五陰といわず、識等の陰というているのが、何等かそれに近い考えにも見られる。これは生滅あれど断にあらずという見方を可能にする。

（一）食（āhāra）とは、身心を増長資益するものすべてをいう。これに四食あることとは、『集異門足論』八（大正二六・四〇〇b）、『婆沙論』一二九（大正二七・六七四a）にも出ておる。いま『倶舎論』一〇（大正二九・五五a以下）には次のごとく説く。「論曰。経説。世尊自悟一法正覚正説。謂諸有情一切無非由食而住。何等為食。食有四種。一段二触三思四識。段有二種。謂細及麁。細謂中有食。香為食故。及天劫初食。無変穢故。如油沃砂。散入支故。或細汚虫嬰児等食説名為細。翻此為麁。如是段食唯在欲界。離段食貪生上界故。……触謂三和所生諸触。思謂

意業。識謂識蘊。此三唯有漏通三界皆有。如何食体不通無漏。毗婆沙師作如是釈。能資諸有是其食義。無漏修生為滅諸有。又契経説。食有四種。能令部多有情安住。及能資益諸求生者。無漏不然。故非食体」と。このところに、渇愛が食となって後有を感ずることを説くが、これは転生の理を説くものである。阿毘達磨におけるその理については、拙稿「転生の理論——有部説を中心として」（印度学仏教学研究八ノ二）を参照されたい。

（二）耆旧とは年とった人、老師のことであろう。仏典中、耆旧童子ということが出るが、この時は、jivaka のことであるが、又その人は徳叉尸羅国に医術を学んだ人で専ら王家や衆僧を看たといわれる（国訳一切経、律部八、一七九頁脚註〈一二四〉）。しかしこの人でないことは明了である。

（三）三有につき、『集異門足論』四（大正二六・三八三b）にいう。「三有者。一欲有。二色有。三无色有。欲有云何。答若業欲界繋取為縁欲感当有。彼業異熟。是謂欲有。色有云何。答。若業色界繋取為縁欲感当有。彼業異熟。是謂色有。無色有云何。答若業無色界繋取為縁欲感当有。彼業異熟。是謂無色有」と。また『倶舎論』一（大正二九・二b）には、（此の有漏法は）「亦名三有。有因有依三有摂故」と説かれている。

＊＊渇愛が後有を感じると説いて、業に由り「世の別を生ず」というごとき説き方でないことを注意する要がある。『婆沙論』等は、十二縁起を三世両重の因果をもって解釈し、惑業苦の三道輪廻の考え方が中心をなしている。それに比べると本論は、業力について強調せず、むしろ初期経典特に『四諦経』類を重視して解説する。業力を強調する『婆沙論』の説については、別処を見られたい。

第八項　後有能感の諸説（三八七c）

後有能感について、(1)決定と、(2)憙欲の相と、(3)処々に随って愛著すると、こうした多種の説をなすのは何故で

あるか。これについて、次の諸義がある。

（第一）この三句はみな同じく一の渇愛(一)の別名である。譬えば人の手を名づけて、頞悉多とか柯羅とか波尼とかと呼ぶが、これは別名にすぎないものである。

（第二）果の伴なう境界が、別異であるから、それ故に、多説して能く施すのである。まず未来の果が(1)決定する故、能く後有を感ずと説き、つぎに(2)憙欲を伴となす故に、憙欲相が随うと説き、さらに種々の境を取る故に、処々の(3)愛著を説くのである。

（第三）貪にも二種あることがわかる。すなわち(1)法が有って、但だ後有を感ずるが、喜欲と相い随わないものがある。例せば随眠の貪愛のごときは、これである。つぎに(2)法が有り、但だ喜欲と相い随い、しかも能く有を生じないものがある。例せば、界に堕しない貪の如きは、すなわちこれである。こういう理由で、同じく一の渇愛にも、多名を説くのである。

（**註解**）（一）渇愛 tṛṣṇā の異名に種々あることを本論に説くが、波尼（paṇi）は、けちんぼ（吝嗇家）、貪欲家を意味する。渇愛の別名とされる柯羅は、藤井円順著『梵語字典』には「柯羅、梁言黒、大孔雀経、作哥羅、夜叉名也」という。これが黒の意とすれば、加羅迦（kālaka）で「黒色の」という形容詞。或いはこれが渇愛の別名であったのかもしれない。頞悉多は不明。或いは asat（虚偽の）が渇愛の義に用いられたのかもしれない。『成実論』の「貪相品第一百二十二」には、貪欲に関し、数多くの異名があることを説くが、それは本論の渇愛の異名を検べる上に、参考とされてよいものと考える。

第九項　喜欲の意味如何（三八七c）

上述の喜欲とは、いかなる意味か。これにつき、次の諸義がある。

（第一）資糧ある中において、心に安楽を生ずるのを、喜楽と名づけ、この中に欲を生ずるのを喜欲と名づける。譬えば色欲のごときがそれである。

（第二）喜の種類の欲を名づけて、喜欲となすのである。譬えば宝瓶（宝の種類の瓶）の如きがそれである。

（第三）この楽が、染のあるのを喜と名づける。そして心著を、欲と名づける。この喜と欲との二種を合して、喜欲と名づける。譬えば複合名詞の名色の如き場合と同様である。

（第四）喜と欲と、更互に相生する。それ故に、喜欲と名づける。譬えば、菴羅子（一）（菴羅と果実と相生する）等の如くである。

（**註解**）（一）菴羅（āmra）は、菴婆羅、菴没羅等とも書くが、桃に似た樹木で、花は多く咲かせるが子を結ぶ（果実）こと甚だ少なく、その果実の形状は梨に似ているといわれている。

第十項　相随の意味如何（三八七c）

既述の相随（相い随う）とは、いかなる意味であるか。これにつき、次の諸義がある。

（第一）随とは、共の義である。随は、上心のために伴となり、能く後有を生じる。これが相随ということの意味である。

（第二）外愛が共行するから、内愛と喜とを相随と説く。譬えば愛取の場合と同様である。

（第三）随とは、得地（地を得する）の意味である。

（第四）分別部においては、相随について、四種があると説いている。四種とは境界相随と相応相随と間雑相随と縁起相随とである。まず(1)境界相随とは、経に「若し人、覚観（尋伺）を起せば、分別と色と相随す」と説くのがそれである。つぎに(2)相応相随とは、経に「此の心と茲と相随す」と説くのがそれである。また(3)間雑相随とは、経に「是の人、信根を修習し、慈と相随す」と説くのがそれである。上記のほか、経には染著相随と思惟相随とを説く。おわりに(4)縁起相随とは、経に「修習正見と無放逸と相随す」と説くのがそれである。本論に明かすところの喜欲は、上記の四種の相随の中、(3)間雑相随(一)である。

（註解）（一）四諦論は、諸義を掲げて、多くは決択がみられぬが、この分別部の説の中の一義で決択しているこの文は、注目すべきである。

第十一項　愛著重説の理由（三八八ａ）

処処に、愛著するということを重ねて言うているのは何故であるか。この問題につき、つぎの諸義がある。

（第一）三有の中において種種の諸界に愛著し、諸界中において、種種の生処に愛著し、諸生処において、種種の衆生聚に愛著し、衆生聚中において、種種の諸根に愛著し、諸根中において種種の諸塵に愛著し、諸塵中において種種の諸業に愛著する。こういうように愛著が重説されるのである。

（第二）心猿(一)の行境は不定であって、恒に塵を楽取し、渇愛と種種の諸有と、及び有の資糧とに随逐するのであ

る。随摂し捨するに由り、処処に愛著するということがあるのである。
（第三）著求の処行の不定を観じるから、処処に愛著するということを重ねて言うのである。譬えば稲牛を偸む場合（稲を担い積んでいる牛を偸む場合には、牛を愛著するのか稲を愛著するのか不定）と同様である。
（第四）余の塵（境）を捨て取る場合に離欲していないから、処処、愛著を重言するのである。譬えば五人の囚人の母であるから、恐るべき犯罪人に対し、処処の愛著を説くようなものである。

（註解）（一）心猿は意を猨猴の如しと喩えるものである。『成実論』五、「多心品」第六十八（大正三二・二七八c）には次のごとく説く。「猨喩経説。譬如猨猴捨一枝攀一枝。心亦如是」と。『心地観経』八（大正三・三二七b）にも、「心如猿猴。遊五欲樹。暫不住故」と言うから、この心猿の譬喩は、おそらく印度では、一般に用いられたものであろう。

第十二項　渇愛のみ集諦か（三八八a）

諸〻の別惑が有って能く集相となるのに、何故に但だ渇愛のみを説いて、集と為すのであるか。この問題につき、つぎの諸義がある。
（第一）集を渇愛となすのは、渇愛が最勝であるからである。それは渇愛の王が至る処、一切惑の大衆が、皆同じく聚集するからである。
（第二）諸惑は渇愛に摂せられるから、渇愛を集と説くのである。もし渇愛が、余惑をして噉味しないようにさすならば、余惑はすなわち滅んでしまう。もし諸惑が起らなければ、貪愛も亦起らない。何ぜかと言えば、分別依（二）

が無いからである。

（第三）たとい余惑が無くても、貪愛が有るならば、生死も亦起るから、この渇愛を集と説くのである。それは牛[二]の湿沙に搏るごとくである。

（第四）渇愛を集と説くのは、渇愛は分別し難いからである。ところで一方、この渇愛に由って、亦善法にも入るのである（悪法にも善法にも入る。そこで悪趣にも善趣にも生まれるのである）。但だ口・欲のみを観ずる故、内怨家であるのと同様である。

（第五）渇愛あるがために、門に至っても、門内に入らないようなもので、この理由により、渇愛を集と説くのである。例せば阿那含[三]（不還）が涅槃門に至るごとく、貪愛があるために、能く涅槃門に入ることが出来ずに、上流人[四]と成る場合のようなのがそれである。

（註解）（一）分別依は何か。分別とは『阿毘曇毘婆沙論』三九（大正二八・二九〇b）に、有所分別・無所分別という時の前の方であり、心の作用である。そして、依は、同論に、有依・無依という時の有依の方である。『順正理論』二一（大正二九・四五七c）には、「依与依相。二相何別。今詳宗趣。二相別者。要由彼有此方得生。無則不生。是為依相」と説いているごとくそれが有るのに依って、これが有ることを依という。本論の意は、諸惑が無いなら、分別の依が無いから、貪愛も起りようがない、ということである。

（二）牛搏湿沙、これは「牛、湿沙に搏る」ことを言ったもので、譬喩とみられる。牛が居を占めれば、土が湿るのであって、貪愛のある限り、生死がまぬがれえないという意であろう。

（三）阿那含（anāgāmin）は、不還ともいい、四双八輩の聖者の中の第三（阿那含向・阿那含果）をいう。欲界の修

惑九品の中の残余の三品を断じ已り、再び欲界に還って来ない聖者の位をいう。

（四）上流は上流般ともいう。これは色界に生じて後、更に次第に上の天に進み、ついに色究竟天に生まれ、そこにおいて般涅槃する者をいう。拙著『成実論の研究』（八二―八三頁）に紹介している二十七賢聖の図を参照されたい。

第十三項　無明は集か否か（三八八ａ）

無明もまた勝るのに、何故に無明を、集として立てないのであるか。

無明をば、集とはしない。何となれば無明があっても、この無明の盲人は、渇愛に由ってこそ、（五）陰の抗苦に堕ちこむのである。それは譬えば、盲象のごとくである。後生を求欲する故に、未来の報を受けるのは、無明に由らないで、渇愛に由るのである。譬えば生盲が諸門に入る（眼が見えず盲いているから門を入るのでなく、門に入ろうと求欲するから門に入る）ようなものである。こういう理由で渇愛を集と説くのである。

（**註解**）無明の解釈については、『婆沙論』二五（大正二七・一二九ｂ以下）に次のごとく説く。「問何故名無明。無明是何義。答不達不解不了是無明義。問若爾除無明諸余法。亦不達不解不了。何故不名無明。答若不達不解不了以愚癡為自相者是無明。余法不爾故非無明」と。

第十四項　諸業は集に非ず（三八八ａ）

独り渇愛を説いて集となすが、何故に諸業を集と説かないのか。これについて、つぎの諸義がある。

（第一）煩悩[一]の方が、業よりも勝るから、諸業を集とは説かない。何ぜかというに、貪愛等は実の生因であるが、業はそうではない。どうしてこのことが知られるかというに、業は具さにあっても、貪愛が尽きるために、諸々の阿羅漢は、復た後の生が無いことに依って、そのことが知られる。

上来、すでに真と似との集[二]の有ることを説いたが、貪愛等は能く有の因となるから、これは実の集諦である。業は有の因を引くものとなるから、これは相似の集である。そこで相似の集は実の集諦として立てない。

（第二）貪等は道に由りて滅せられるが、業はそうではない。何となれば、諸仏[三]等は修道を究竟しおわっても、残業のあることがあると聞くからである。随って集は渇愛であるとは説くが、諸業を集とは説かないのである。

（第三）業は界に堕しない故、真集とは名づけないのである。随って渇愛のみ独り集と説くのである。

（註解）（一）煩悩の方が業よりも勝るという主張は、正統有部とは区別されるべきであろう。

（二）集に真の集（能く有の因となる）（すなわち渇愛）と、似の集（有の因を引くもの）（すなわち業）とを区別し、集に真・似を区別する考え方は、正統有部とは言えない。世親の『倶舎論』九品の組織においては、世品以下定品迄の六を迷いの果因縁及び悟りの果因縁として当てているものと考えられ、苦（世）と集（業・随眠）と滅（賢聖）と道（智・定）とに当てることができ、当然、集は業・随眠を含む。今この『四諦論』は、この『倶舎論』の考え方（改造有部）とも異なった思想を持っているようである。要するに、四諦の中、集諦に渇愛のみを当てはめる仕方に、作者の立場が正統有部のそれとは、異なること、そして本論は、『四諦経』そのものの本源に立ち還って論歩を進めようとし、偏頗に陥らない穏当な態度を持しようとしていることが知られる。

（三）諸仏等は修道を究竟しおわっても、残業が有るという本論の説は、有部の立場を示すものであろう。有部

や雪山部や経量部では、諸仏の十五界は有漏とし、仏身には漏・無漏を具うというに対し、大衆部・一説部・説出世部、雞胤部・説仮部・制多山部・西山住部・北山住部・法蔵部・飲光部及び大乗は、諸仏の色身及びその有する法は、共に無漏なりとしたと伝えられている。このような後者の立場では、修道を究竟しおわって残業があるという考え方とは対蹠的である。

第十五項　集即苦集の理由（三八八b）

もし貪愛等も亦これ業煩悩の集ならば、何故に集は但だ苦の集と説くのであるか。この問題につき、つぎの諸義がある。

（第一）この中には、四諦を立てるために、説いて苦の集と為すのである。何ぜかというに、聖諦中において、真実の因を簡択する故、渇愛等を説いて、苦諦の集となすのである。

（第二）有及び生陰は、渇愛を集となすのである。何となればこの渇愛は、現世の中において、生等の諸縁と共に、煩悩、業の集となる。渇愛のみ独り、苦の集となるがごときではないからである。ただし渇愛のみを説いて、苦諦の集とするのである。

（第三）決定して随眠、渇愛をもって、苦諦の集となすのである。この義を顕わすために、仏は次のごとく偈を説く。「樹根、未だ抜かざれば、断ずと雖も、猶ほ更に生ずるが如く、随眠の愛、未だ除かずば、苦の体、恒に相続す」と。

因みに、ここに附記しよう。渇愛によって、如何なるものが起されるかというに、これについては、次のごとく説くことが出来る。(1)内を縁ずる渇愛によって、愛を縁じ、取を起すのであり、(2)外を縁ずる渇愛によって、取を

縁じ、求覓業を起すのである。

（註解）（一）集を何にするかといぅについて、挙げられている三説は、いずれも業等を以ってせず、渇愛を以ってする説で、何故に他を以ってせぬかという理由を示すのを、作者は三説共に認める意と考えられる。ここにも許すべきを許す作者の意図が窺われる。渇愛は集の根本と眺め、他はその枝末とみる第三説は注意すべきものであろう。

第十六項　三種縁の愛の異（三八八b）

無明縁の愛、観味縁の愛、三受縁の愛などは、いかように相違するか。これにつき、次の諸義がある。

（第一）(1)経には「無明は愛と為す」という。この愛を縁ずるのを煩悩縁起（一）となす。つぎに(2)経には「親境を観味して、常・邪等の見を起す」という。此れに縁って愛を起すが、この愛を業縁起となすのである。また(3)経には「貪愛に由るが故に、三種の受を得す」という。この愛を受縁起とするのである。

（第二）まず、(1)一切の煩悩は、無明を縁となすのである。この貪愛は、無明に縁って起るから、これを縁無明愛と説く。つぎに(2)一切諸見は、諸業の縁となる。此の諸見に縁って、貪愛を起すのであり、此の愛を業縁愛と名づける。また(3)一切諸苦は、三受を体となすが、此れに縁って愛を起すのを苦縁愛と名づける。

（第三）また(1)不信了を因となすのを縁無明愛と名づける。つぎに(2)有為法を観じ、常等の味を楽しむのは、邪智を因となし、縁観味愛と名づける。さらに(3)余類を因となすを、縁受愛と名づける。この愛は、縁起及び果（界）となるが、これに三が有り、境界に由れば六がある。

（註解）（一）煩悩縁起と業縁起と受縁起との三種縁起を区別して説明するところ、本論の特色があらわれているようである。この分類は注意すべきである。ここに見られる三種縁起は『婆沙論』『倶舎論』には見られない。これは、『婆沙論』二三（大正二七・一一七c）に縁起に四種有りとして、(1)刹那、(2)連縛、(3)分位、(4)遠続の四種の異説の中の、分位（有部の用いるもの）の縁起に無関係とは言えないけれども、愛縁起というものを一根本にした上に、煩悩・業・受という三枝末を開いたものではないかと考えられる。この三縁起は、惑・業・苦（受）に当たるが、それらを愛の一根本でまとめて、それをふまえた三縁起の開説になっているところに、本論の特色がある。

第十七項　四大渇愛等は因（三八八c）

前にすでに四大[一]、触、名色を、各〻諸陰の因となすと説き、また渇愛を因と為すと説くが、これら二説は、何故に矛盾しないか。この問題につき、つぎの諸義がある。

（第一）有の因を顕わすために、渇愛の有を説くだけである。そして等分の因を顕わすために、四大を説き、種種の因を顕わすために触を説き、触は不一であるから受に三が有り、信因を堅うするために、名色を説く。それは、『大縁生経』[二]に説く通りである。すなわちいう。「阿難、若し識、母胎に託せずば、是の迦羅囉は、結実することを得るや、いなや。得ず、世尊。阿難、若し迦羅囉無くば、是の識は能く託胎するや、いなや。能はず、世尊」と。此の色心の二法が更互に相持するから、堅住しうるのである。

（第二）無始時の因を渇愛と名づく。これは一期の因である。しかるに四大は刹那の因であり、また触及び名色は、宿世の因と現の功用の因との二因を具する。

（第三）五陰は宿世の因で、すなわち渇愛は受生中において、四大を初因となし、迦羅邏のごときは、頞浮陀等の因となる。また倶起因を触と名づける。先時及び倶起の因は名づけて、名（色）となす。

（註解）（一）四大等と渇愛と、それぞれ陰の因と有の因となると考えると、重複や矛盾を来たすのではないかと設問して、それに答えるのである。判りやすく言えば、私というものの存在を、因果の上から考え、四大や渇愛がそれに関係を持つことを究めようとする問いかけである。ここに三説あり、評取がされていないのは、極めて縦容な作者の態度で、取捨任情を示し、固執に価いしないとなすものに相違ない。

（二）『大縁生経』については未詳。

第十八項　渇愛・無明等の異（三八八c）

渇愛[a]・無明[b]・我慢[c]・業[d]・食[e]は皆苦の因[一]となるが、これらの異相はいかようであるか。この問題につき、つぎの諸義がある。

（第一）渇愛[a]を無別異の因となすのであり、業[d]を別異の因となし、食[e]を引持苦の因となし、無明[b]及び我慢[c]を一切因となすのである。

（第二）渇愛[a]は能く有の因となり、業[d]は道（六道）の因となり、食[e]は平等因となり、無明[b]及び我慢[c]を更互因となすのである。

（第三）渇愛[a]を苦の真の正因となす。なぜかというに、これは苦の根本であるからである。所余の因（無明[b]等一切）は資糧[二]となるものである。なぜかというに、それらは貪愛を集助するからである。

（註解）（一）ここに（a）渇愛と（b）無明と（c）我慢と（d）業と（e）食との五種の法が、何れも苦の因となりうることについて、その異相を示すにつき三義が挙げられているが、本論では苦の真正の因は渇愛であるという。それで第一義と第二義とは、一応、異説として掲げるものであろう。本論の立場は、正統有部が、六因五果を用いて、機械的にすべての事象を説明するという仕方とは異なるかのようである、すなわち広く因果をながめ、六因四縁五果だけで物ごとを解説するというのでないから、『発智論』『婆沙論』などの因果論中に必らずしも蹈踏しないもののようである。今ここにみられる諸義は、『舎利弗阿毘曇論』二六（大正二八・六八七b以下）に三十三因を掲げる中の諸因と比較検討すれば、各説の真意が明らかとなろう。そこに（a）愛因を定義して「若し欲愛・有愛・断愛法の因なる、是れを愛因と名づく」という。（b）無明因は「若し痴不善根法の因なる、是れを無明因と名づく」と説く。（c）我慢因はない。（d）業因は「若し法の身口意業の因なる、是れを業因と名づく」と述べる。（e）食因は「四種の食あり。揣食は麁・細なるは触食・意思食・識食なり。是の如き法の因、是れを食因と名づく」と為す。（c）我慢について『成実論』の「無明品」（大正三二・三一七c）に、本来、我我所の無いものを、凡夫はそれを分別し得ないで、我心を生ずる、これが無明であると解し、こういう無明によって、老死憂悲悩苦を生ずることを説くが、我慢は開けば、我慢・我愛・我痴・我見でなければならず、こういうものが苦を起すもとである、との思想が、この我慢を苦因とする本論の裏に存するに違いない。そうすると『四諦論』は、『成実論』や唯識の煩悩論と、何ほどか通じるものを持つのではないかと考えうる。

（二）正因と資糧因とを仕分けることは、換言すれば正助二因を立てることに外ならない。これは直接因・間接因と言うことに置き換えても、余り誤ってはいまい。

第十九項　喜欲・欲等の意味（三八八c）

喜欲・欲等は、その意味はいかがであるか。これについては、次の如く答えたい。

塵が已に到る故、心に歓喜を生ずるのであり、喜に由って愛を生ずる故、喜欲と名づける。そして求めて、未だ塵を得ないのを、欲と名づけ、この欲に由って愛を生ずるのを、欲欲*となすのである。

（**註解**）*欲欲とは欲を欲することで、貪の諸異名中の一である。これについては拙著『成実論の研究』（二一五頁以下）を参照されたい。

第二十項　貪欲等諸名の義（三八八c）

(1)欲塵を境界となし、能く心に染する故に、欲染(一)と言い、(2)四定及び果に貪著するのを、色欲と名づける。(3)三摩跋提(二)及び果に貪著するのを、有欲と名づけ、(4)能く涅槃行を障えるのを、名づけて刺となす。(5)能く心を焼熱するのを説いて欲火と名づけ、(6)能く心を垢汚するのを、説いて欲塵と名づける。(7)能く心をして濁らしめるのを欲垢と名づけ、(8)能く心に纒繞するのを、説いて欲辮と名づける。(9)思計が無いのを欲縛と名づけ、(10)癡迷せしめるのを説いて、欲悶と名づける。(11)心が沈むのを欲著と名づけ、(12)有行に随う故に、随流と名づける。(13)常に悕望する故、これを説いて無厭と名づけ、(14)得て、飽足が無いから、説いて名づけて貪となす。(15)出離を障える故に、蓋と名づけ、(16)能く覆蔵する故に、説いて煩悩と名づける。(17)有を離れないようにする故に、説いて結と名づけ、(18)不正思惟に触悩される故に、説いて名づけて錐となす。(19)からみまつわって（縈束（えいそく））、刺す故に、説いて名づけ

て藤となし、説いて大と名づける。(21)欲が界・道・叢・根・塵・勝楽等に周遍する故に、説いて遍となし、(22)種々の塵に著し、種々の著を起すのを、説いて愛著と名づける。(23)生死の資糧を得ても、得なくても、心に歓喜を生ずるのを、説いて喜欲無厭と名づけ、(24)欲塵を積聚し利養するのを、名づけて渇愛と為す。(25)このように方便輪廻し、送引し、生死を離れないのを、説いて欲将と名づけ、(26)煩悩の水に遊び、愛行の縄を結ぶのを、説いて欲網と名づける。(27)上下の流れに従って生死海に入るのを、説いて愛河と名づけ、(28)それは譬えば変異の渇病に迫られて、塵海に入るようなもので、これに由って飽足が無いのを渇と名づける。(29)海の流れを呑むように、あるいは火が薪等を焼くように、この惑が満たされることのないのを無休と名づけ、(30)能く死・生をむすび、前後が無間であるから、縫と名づける。

　この渇愛が有って、能く生死を相続させ、断えざらしめるのである。あるいは、自由に、他（のもの）が能く六道の生死を受けるから、余惑の中において、説いて名づけてこれを集となす。詳しくは、「大有品」の中に広く説く通りである。この品においては、貪愛には、(1)名、(2)義、(3)体、(4)用、(5)因、(6)対治、(7)浄、(8)不浄、(9)生次第、(10)立難、(11)救義の十一種があると解釈している。もし行人が、これを識って観を起せば、自行教他して、道理に迷わないから、此義を説く。

（註解）（一）本論には、他書に類を見ないほど詳しい三十ほどの貪欲の異名が掲げられている。すなわち(1)欲染、(2)色欲、(3)有欲、(4)刺、(5)欲火、(6)欲塵、(7)欲垢、(8)欲辮、(9)欲縛、(10)欲悶、(11)欲著、(12)随流、(13)無厭、(14)貪、(15)蓋、(16)煩悩、(17)結、(18)錐、(19)藤、(20)大、(21)遍、(22)愛著、(23)喜欲無厭、(24)渇愛、(25)欲将、(26)欲網、(27)愛河、(28)渇、(29)無休、(30)縫である。『中論』一、「観染染者品」六（大正三〇・八a）には、「貪欲に種々の名あり」として、(1)愛、

(2)著、(3)染、(4)婬欲、(5)貪欲などを掲げるだけで、本論に比べると僅かの異名を示している。『成実論』九、「貪相品」一二二(大正三二・三〇九b以下)には貪の異名を説き、(1)貪欲、(2)欲欲、(3)貪不善根、(4)悪貪、(5)慳、(6)悪欲、(7)発欲、(8)多欲、(9)不知足、(10)憍逸等というが、これも本論の詳細なのには及ばない。

(二)三摩跋提は定(samādhi)の七異名の一であって、これ(samāpatti)は等至と訳される。これは有心と無心とに通じて用いる。このほかに、定の異名に、samāhita; samādhi; dhyāna; cittaikāgratā; śamatha; dṛṣṭa-dharma-sukha-vihāra の六がある。

第六章　成業論の業思想

世親の成業論は、世親著倶舎論業品の後に製作され、独立の業専門書であり、有部思想に批判の眼を向けた倶舎論の業説よりも一歩前進している。そして大乗唯識説を本格的になした際の業思想に至る前段階的のもの、部派的業説から大乗のそれへ移行した世親において、この書は両段階の思想の架け橋をしていると見てよい。そういう意味で本書の業説は重要である。

第一節　大乗成業論組織

本書に関しては、最近(昭和五十三年十二月刊)に佐藤密雄著「大乗成業論」があり、詳細に(三二六頁)業説が解説してあり、古くは山口益著「世親の成業論」(昭和二十六年十二月刊)があって、広くその説が紹介された。今ここには、本書の業思想を要約して述べることにしたい。そのためには、まず本書が如何なる組織を有するかについて

眺めることにする。（括弧内は大正新脩大蔵経第三一巻の頁数を示す）

	（大乗成業論）	（業成就論）
序　分	如処処経（七八一b）	業有三種（七七七b）
正宗分		
第一章　世親の部派批判		
第一節　表業説への批判		
第一項		
第一欵　有部の身表業説	此中有説（七八一b）	有人説言（七七七c）
第二欵　有部学説の批判	形色者何（七八一c）	何者形相（七七七c）
第二項		
第一欵　正量部身表業説	有　説（七八一c）	復有人言（七七八a）
第二欵　正量部学説批判	何縁知之（七八一c）	云何知此（七七八a）
第三項		
第一欵　日出論者身表業	日出論者（七八二b）	実無行住（七七八b）
第二欵　日出論者説批判	若爾何縁（七八二b）	彼我以故（七七八b）
第二節　無表業説の批判	若爾身業（七八二c）	唯有無作（七七八c）
第二章　業因業果の相続		
第一節　相続さす物自体		

第一節　大乗成業論組織

第一項　三世実有説批判　有作是言（七八二c）　復有人言（七七八c）

第二項

第一欵　正量部等の学説　若爾応許（七八三b）　復有人言（七七九a）

第二欵　正量部等説批判　若於先時（七八三b）　若人読誦（七七九a）

第三項　経量部説の提示　故離彼計（七八三c）　法中聞思（七七九a）

第二節　滅尽定に於る心

(A)　滅尽定無心の説

第一項　有部等無間縁説　若所作業（七八三c）　若復業滅（七七九a）

第二項

第一欵　経部本師の学説　若作是説（七八三c）　復有人言（七七九a）

第二欵　経部本師の批判　豈不経説（七八三c）　如心縁法（七七九a）

(B)　滅尽定有心の説

第一項

第一欵　経部末師の学説　何謂彼宗（七八三c）　是何物箱（七七九b）

第二欵　経部末師の批判　豈不経説（七八四a）　如来説（七七九c）

第二項　一類経量者の説　若爾云何（七八四b）　云何彼是（七七九c）

第三章　異熟識の正安立

第一節　教証に依る安立　即前所説（七八四c）　随何因縁（七七九c）

第二節　理証に依る安立	若不許有（七八四c）	若无彼識（七八〇a）
第三節　部派の阿頼耶識	即依此識（七八五a）	如彼大徳（七八〇a）
第四節　異熟識所縁行相	此識縁境（七八五a）	何取陰摂（七八〇a）
第五節　異熟識の密意趣	若爾経句（七八五a）	此修多羅（七八〇a）
第六節　頼耶存在の理由	若爾一身（七八五b）	如是二種（七八〇b）
第七節　頼耶と我体の別	何縁不許（七八五b）	六識何故（七八〇b）
第四章　本論の世親業説		
総説　三業成就の題目	若不許有（七八五c）	又復如是（七八〇c）
第一節　三業の建立目的	何為契経（七八五c）	以何義故（七八〇c）
第二節　身業とは何ぞや	身謂諸根（七八五c）	復為余人（七八〇c）
第三節　業其者は何ぞや	業即是思（七八五c）	業者是思（七八〇c）
第四節　何を身と言うや	積集所成（七八五c）	名身大大（七八〇c）
第五節　何を業と言うや	随作者意（七八五c）	意所作行（七八〇c）
第六節　身業の体は何ぞ	能動身思（七八五c）	身動集業（七八〇c）
第七節　語業と意業の体	語謂語言（七八六a）	語言是響（七八一a）
第八節　眼等の業と三業	所以不説（七八六b）	復有捨因（七八一a）
流通分	仏説三業（七八六b）	如来説三（七八一a）

第二節　世親の部派批判

第一項　表業論への批判

第一款　有部の身表業説

説一切有部においては身表業につき本論（大正三一・七八一b）に次の如く説く。

今此の中に於いて何れの法をか表と名づくるや。且らく身表業は形色を性と為す。此れを境と為す心等に縁りて生ずる所なり。誰の形色ぞ。謂はく身の形色なり。

と。此の部では身表業の体を形色（形相）となした。かの経量部においては業を内面的に見て思となすに対し、この部は外面的、外形的にみたのである。それは物質的、形式的に取扱ったと言ってよい。

本論においては、有部が身表業を形色極微積集となすのに対し、経部は顕色極微積集となすが、この経部の立場から有部説を批判する。およそ法体の仮有・実有の論は、部派仏教や大乗において、いかように考えたかについて、茲に少しく考えてみよう。まず説一切有部や正量部では、有為の四本相（生住異滅）を客観的実在となしたが、経部本師の鳩摩羅多は能造の四大種（色）は実有、所造の色は仮法とした。さらにこの経部本師の説を継承した経部末師の室利邏多は能造の四大種は実有であるが、所造の色は仮実の二を分別し、一部所造色の実有を説いた。普光の倶舎論記（大正四一・三一四a）によれば「色処中の如き、顕色は実有、形色は実無なり」とあって、経部末師は色境のなか形色実無、顕色実有を説いた。また唯識にあっては、経部と同様に、有為の四本相の実有を否定して、これを仮法となしたのである。

この成業論において世親は有部の形色為体の説を批判するが、その解明において極微のことが出て来るので、以下に勝論と有部と経部と唯識とにおいて極微と麁色とを如何に眺めたかをみよう。まず唯識疏二本、了義灯二本に依って示すことにしよう（富貴原教授著・二十論の唯識義―参照）。

第一に勝論の説では、極微―実句所摂、体常住〔空劫〕、地水火風。子微―極微所生、体無常〔成劫〕、其量方丈。

第二に有部の説では、極微―十色所摂、体実有、五識縁、無和合、無方分。阿拏色―七微所成、体仮有、五識不縁、有和合、有方分。

第三に経部説では、極微―随法処摂、体実有、意識所縁、有方分。麁色―積小成大、体仮有、五識所縁。

第四に唯識説では、極微―法処所摂、体仮有、意識縁、有方分。麁色―頓現一相、体実有（世俗）、五識縁。

本論（大正三一・七八一b）には、「今応に思択すべし」と言い、有部説に対し次の如く三の問いを出している。

㈠長等は是れ極微の差別にして猶ほ顕色の如しと為すか。

㈡是れ極微の差別積聚と為すか。

㈢別の一物が色等の聚に遍ずと為すか。

有部の形色極微積集は、上記三方面の何れを取っても成立しないと世親は言い、顕色極微積集となし、三問に対し順次批判して行く。

㈠を批判して本論（大正三一・七八一b）にいう。「長等若し是れ極微の差別ならば、応に顕色の如くなるべし。諸〻の色聚中に一一に細分して長等を取る可し」と。すなわち、若し形色（形相）が極微差別積集（微塵共聚集）であるとすれば、顕色のように分析できないようになるであろう、しかし形色（かたち）を細かく分析しても、ま

だ長短等の形相が取られる故、(もと極微は、それ以上に分析できぬ筈、それなのに)長短等はまだ分析せられる余地ある故、極微とは認められない。以上の如く批判する。

(二)を批判して本論(同上・七八一a)に説く。「若し是れ極微の差別積集ならば、此れ顕色の極微積集と何の差別が有るや。即ち諸〻の顕色が積集差別し、応に長等を成ずべし」と。すなわち、若し形色の極微差別積集であるとすれば、顕色の極微差別積集といかに異るか、形色は分析できない極微の集まり方の相違に依り仮りに生ずるものなのであり、即ち形色の極微差別積集でなく、要するに顕色の極微差別積集に依って生ずる種々なる相が長短等に生じたものにすぎない、と批判する。

(三)を批判して本論(同上・七八一b)にいう。(イ)(ロ)(ハ)の符号は私に付す。「若し別の一物が色等の聚に遍すれば、一の故に遍の故に、この分中に応に全く可取なるべし。一切の分に於いて皆具有の故に。(イ)或は応に一に非るべし。諸〻の分中に於いて各〻別に住するが故に。(ロ)又自宗の十処は、皆是れ極微の積集するを壊せむ。(ハ)又応に食米斉の宗を朋助すべし。実有の分・諸〻の分に遍ずと執するが故に」と。すなわち、若し顕色等が積集しているところに、長短等の形相を具している別の一物が形色であって、それ故形相が存在するというならば、次の三の難がある。

第一の難点―存在する一一(個々)において長短等が同時に我れわれに認識されねばならないであろう。第二の難点―有部の主張する五根五境の十処(十入)は皆極微の積集であるとすることを、自身破ることになろう。第三の難点―食米斉外道(迦那陀 Kaṇāda 勝論)の説を助けることになるから不正見である。

上述の如く、世親は経部説に依り有部の形色為体の説を三面より批判した。しかし有部は上記の三種難点のなか、極微自体に長短等の差別ありとする第一の立場であって、第二・第三ではない。しかし、長短等に極微の差別

が存する第一を詳細にして、形色は顕色の集まり方の種々の相が形の上で相違した仮法にすぎないという第二の点から批判をなした。即ち彩色のある錦繍等の敷物があって、そこに凸と凹となど種々の形相が見られるところへ、形色の長短等の覚が起ると言っても、そこに異なる自性ありとなすことは不合理である。その理由は青黄赤白等、異なる顕色は、相互に倶存しない相を持って相違する故、一処に倶存しないが、この顕色の如くには、形色は認められない。それは形色という実体はなく、我れわれの眼識の対象となるのは、青黄等の顕色であり、この顕色こそ、諸方に安布し、その境の差別する所に、長短等の覚が起るに過ぎない。言うなれば形色なるものは、種々の顕色の安布に依って成る仮法にすぎぬとなす。したがって形色が仮法ならば、説一切有部の主張する身表業は形色を体となすという説は成立しない。以上の如く世親は批判する。

右に述べたように本論においては世親は顕色極微積集を許し、積集において現われる仮法において身表業を考えた。何となれば世親は説一切有部の如くに全色法の実有を認めず、また極微が積集して成るとする聚色を認めないからである。これは経部を受けた思想と言ってよい。思うに世親は初め有部を学び、有部説を改革しようとして倶舎論において経部的業説をなし、後に唯識二十論を著わすに至る間に、この成業論を造ったのであるから、成業論が経部思想を受けていることは認められうるところである。倶舎論一三（大正二九・六八b）においては、世親は次の如く説いて、経部の立場により有部の形色実有説を批判した。

若し即ち形色の極微を以って是くの如くに安布するを以って名づけて長等と為すと謂はば、此れ唯だ朋党なり。極成に非ざるが故に。謂はく若し形色に別の極微の自相の極成する有らば、聚集して是くの如く安布し、以って長等と為すことを得可し。諸ゝの形色は別の極微にして自相の極微が有るに、猶ほ顕色の如くに非ず。云何んが聚集安布有るを得んや。

と。これは成業論の上記㈡の問い、即ち（形色の）極微の差別積聚と為すか、という面に関する批判にほかならない。倶舎論では㈠㈢の問いはないから、成業論に説かれる如く詳しくない。本論は倶舎論において示した経部的主張を一段と詳しくしたと言ってよいのである。

唯識二十論は大乗唯識を説き、唯識無境の立場なのであり、外境の全ての実有を認めず、したがって外境論者を批判することが甚だしい。その批判においては成業論で世親が有部の形色為体説を批判した仕方を大いに利用した。唯識二十論第十偈（大正三一・七五c）にいう。

彼の境は一に非ず、亦多の極微にも非ず、又和合等にも非ざるを以て、極微成ずるにあらざるが故に。

と。もしも色等の外境が有ると仮定すれば、その境には次の如き三類が有るであろう、と唯識二十論（同上・七五c）に説く。㈠㈡㈢の符号は私に付す。

㈠是くの如きの外境は或は応に是れ一なるべし。勝論者の有分識を執ずるが如し。
㈡或は応に是れ多なるべし。実に衆多の極微有りて、各別に境と為ると執ずるが如し。
㈢或は応に多の極微和合し、及び和集すべし。実有の衆多の極微皆共に和合し和集して境と為ると執するが如し。

と。この㈠㈡㈢は、上記成業論の三問の㈠㈡㈢に対し対応するものを求めると、成業論の㈢は此の㈠に、成業論の㈠は此の㈡に、成業論の㈡は此の㈢に一致する。成業論では顕色実有を主張して有部の形色実有を批判するのであるから㈠に重点を置き、有部説は許せないとした。即ち㈠を詳説するため、その後に、批判に可能な㈡㈢の二項を加えたとみてよい。

しかるに唯識二十論は、成業論とは異り、唯識無境を解明する立場にあるから、初に勝論の説を取り上げて批判し、つぎに有部の形色実有の説を、成業論で用いた方法を以って批判している。そして最後に唯識無境となすに至

るのであって、成業論で許した顕色極微積集を許さない。ただ識のみと説く。このように唯識二十論においては、㈠㈡の項目は簡単に述べ、㈢の項目に重点を指向し、色法実有の成立しないことを明かす。

第二款　正量部身表業説

本論（大正三一・七八一c）には、正量部において説く身表業の体につき、次の如く説く。

有るが説く。身表とは行動を性と為す。此れを縁じて境と為す心等の所生なり、と。何に縁りてか復た、此れを縁じて境と為す心等の所生なり、と説くや。彼の屑等の揺動を簡ばんと欲するが為なり。彼は、彼を縁ずる心等の所生に非ず。言音を縁ずる心等の生ぜるを以っての故なり。云何なるを行動と名づくるや。謂はく転じて余方に至るなり。此れは何処に摂在するや。謂はく色処の所摂なり。

と。これを倶舎論一三（大正二九・六七c）には次の如く説く。「有余部は説く。動を身表と名づく。身の動く時は業に由って動くを以っての故に」と。即ち正量部では行動（往）をもって身表業の体と為す。行動とは「転至余方」のことで、世親は業体を内面的に思となすに対し、有部同様に正量部は業体を外面的にみる。行動とは具体的にみているもので、有部が形色となしたものよりも進んでいると言えよう。この正量部も先きの有部も身表業を色処と取扱う点では同じである。

ここで注意すべきは成業論に「有るが説く」とするものを、此論の註釈家の善慧戒は、正量部となし（山口益著・世親の成業論七八頁）、慈光の大乗成業論文林鈔上（八頁）（日本大蔵経諸大乗論章疏一・六八八）には同じく正量部とし、倶舎論の「有余部説く」というのは光記（大正四一・二〇一b）には正量部となすが、称友の同論註疏（荻原雲来校訂三四六）には、前の諸註釈とは異なり犢子部となす。小山憲栄著・異部宗輪論述記発軔下（二九以下）によれば、正量部は一頌の解釈の相違に依り犢子部より分派したもので両派の教義は異るところは少なくないという。また山口

益著・世親の成業論（七九頁）によれば次の如く説く。「西紀六百年以後の後の時代に於ては犢子部が正量部によって代表されていた」と。こういう見方を参考とする時、善慧戒が正量部と解したことは誤っていないであろうと私は思う。

およそ正量部は大衆末派の思想教系を継承し、その思想的特徴は、色法に暫住を許す。その主張は光記（大正四一・二〇一b）に次の如く紹介されている。

有余の正量部は説く。別に動色有り、此れより彼れに至るを、身表業と名づく。正量部は許す。有為法の中、心心所法と及び声と光等は、刹那滅の故に必ず行動無し。不相応行と身表業色と身と山と薪等は刹那刹那に非ず、多時久住す。其の所応に随って、初の時に生有り、後の時に滅有り、中に住異有りて生滅を経ず。此れより転じて余方に至る容く、行動の義有る可し。

と。これを唯識二十論疏上（四丁）には、「境は多念なり、心は唯だ一刹那なり。正量部等の如し」という如く、簡単に説き、色法には刹那滅と暫住との二種ありという。二種のなか刹那滅とは、有為法のなか心・心所法、声・光などであり、これには行動はないと説く。しかるに暫住の法とは不相応行・身表業（色）・身・山・薪などを指し、これには行動があると言う。要するに正量部は身表業（色）は暫住の法に属し、暫住して、そこに「転至余方」の行動が成り立つと説く。そこで此部は刹那生滅を主張して暫住を許さぬ有部や経部から批判する。

世親は以下、三の著眼より色法暫住説の主張を紹介し、一一批判した。第一に、成業論（大正三一・七八一c）には、「何に縁りて此れ転至余方を知るや」と徴し「謂はく差別相が不可知なる故に」という正量部の説を紹介する。この部にいう。我われが行動する場合、行動する前と行動の後とでは、そこに何らの差別相をも見出しえないから暫住法あり、随って行動は成立すという。之に対し世親（同上・七八一c）は説く。

是の故に応に差別相不可知を以って便はち即ち此れ転至余方と謂ふべからず、応に審かに彼の差別相を了知すべし。

と。この文では、差別相不可知であっても差別相はあると説く。随って差別相不可知の故に「転至余方」の行動ありと主張することは認め得ないと言う。＊印は玄奘訳のみにあるが、これは玄奘は丁寧に説いて人びとの理解を助けようとしたものと考えられる。

第二に、正量部は滅因を持ち出して暫住を定義し、行動身表説を立てようとするに対し、本論（大正三一・七八二a）に世親は次の如く批判した。

若し滅因不可得の故に、即ち此の法、転至余方と知ると謂はば、此れも亦理に非ず。心心所・声・灯・焰等の如し。何の滅因有りて而も念念に滅するや。余も亦応に爾るべし。滅は因を待たず。

と。すなわち正量部においては、前に述べた如く、一切法を刹那滅と暫住とに分けるが、正量部が身表業の体とする行動は、暫住の法に属するという。それは滅因を得て初めて滅すると説き、滅因のない限り、刹那滅ではなく、暫住であり、行動があると説く。すなわち滅因をまだ得ない手足等が行動するのであって、そこに行動身表説を確立しようとした。

しかし世親は正量部の滅待因の説を批判する。すなわち此の部においても、心・心所・声・灯などを刹那滅とし、滅因を要しないとするが、それと同様に、此部で暫住の法とする薪・草・手足等、余のものも同様に刹那滅のはずであり、滅因を要しないと説く。このように全有為法は刹那生滅のもの故、正量部の身表行動説は成立しないと世親は批判した。

第三に、正量部は論法を転じ、生因不可得であって、暫住の法があり、身表行動説が成り立つとするに対して、

世親は批判する。本論（大正三一・七八二a）に説く。

　若し生因不可得の故に、即ち此の法、転至余方するを知る。

と。およそ此部では、諸有為法は生因あってこそ初めて生じ、生因がなければ諸法は暫住すると説く。つまり暫住するということは、此の部では「転至余方」の行動が有るということで、それは認めねばならないという。この説に対し世親は二方面より、生因不可得の故に転至余方の行動ありとの説を批判する。第一には、本論（大正三一・七八二a）に次の如く言う。

　此れ亦理に非ず。生因有るが故に。謂はく前と後と、而も生因と作る。……少法の転至余方無し。転相は既に無し。何ぞ行動有らん。

と。およそ有為法は滅因を要しないで滅するけれども、生ずるには必らず生因を要す。ここを業成就論（大正三一・七七八a）にいう。「謂はく是れ此の法の生ずる実有の因なり。……是くの如く少法の住の相有ること無し」と。チベット訳（北京版、二三・二九五d）にはいう。「前は後が生ずる因であるから〔因は〕あるなり。……それだから転去の相である行動と言うものは何もない」と。上記の如く、法が生因を要すること自体、有為法は刹那滅なのであって、随って転至余方の行動はありえないと批判するのである。

　第二には、本論（大正三一・七八二a）に次の如く説く。

　又若し住有れば行動無し。

既に行動無し、彼れ応に常住なるべし。

法若し住無ければ亦行動無し。

纔かに生じて即ち滅す。動の義無きが故に。

と。すなわち若し正量部の言ぅ如く、仮りに暫住の法を許したとしても、転至余方の行動は許されない、と世親は説く。およそ物が住すれば行動はない。また行動がなければ住する。このように住と行動とは相反するものであるから、正量部主張の行動は成り立たないと批判した。

そうすれば世親は行動を如何に解したか。それは同じものが行動するのではなく、別々のものが刹那刹那に場所を変えて異方に生ずることを、仮りに我れわれが行動と言うにすぎない、とする。

上述の如く世親は此部の主張の「色法に暫住があり、暫住ある故に転至余方の行動がある」ということを、刹那生滅（滅不待因）の思想に依って批判した。この点は倶舎論と同一の立場であり、成業論の世親は明らかに経部的である。

第三款　日出論者身表業

日出論者の主張は、本論（大正三二・七八二b）に次の如く説く。

日出論者は、是くの如きの言を作す。諸行は実に余方に至る義無し。有為法の性、念念に滅するが故に。然るに別に法有り、心差別を因と為す。手足等に依つて此の法を起す。能く手足等の物、異方の生因と作す、是れを行動と名づく。亦身表と名づく。此れ何れの処に摂在するや。謂はく色処の所摂なり。

と。すなわち日出論者（日出弟子）の身表業説は、心の差別を因として、換言すれば、それを欲願することに依って起った心を因として別法（別なる自性、別なる物）があり、それに依って手足等が生ずるという。この種々なる別法が世間において行動（行）とも表（意）とも言われると説く。そしてそれは色処（色入）に摂せられるという。すなわち我れわれが行為するときは、まず心で思う。（それを世親は身表業の体とした）。その次に行為が表面に表われるまでの中間的存在として「別法」を立て、それを身表業の体となす。すなわち世親・経部は、いずれも

身表業の体を内面的に見、有部・正量部は、それを外面的に見ているが、日出論者は経部ではあっても、異った考えをもち、内面と外面との中間的存在として別法を立てたものと考えられる。要するに日出論者は、外面的行為としての手足等を異方に生ぜしめる中間的存在としての別法を色処の所摂となしたために、その点は有部・正量部の域を出でないものであり、そのために世親はこれを論難するのである。

ところで本論に出る日出論者とは誰か。これについて成唯識論述記（大正四三・三五八ａ）には、三説を出す。第一説では、日出論者とは譬喩師とも言い、経部人を指している。この経部人には三があって、第一は根本鳩摩羅多で、即ちこの人は経部の本師と呼ばれ、色心互熏説をなしたという。第二は室利邏多で、即ち経部の末師と呼ばれ、細意識を主張したという。第三は、単に経部と名づけられるもので、これは本論において、滅尽定にて、心が相続する、と解釈した一類の経部人であろうか、と私は考えるのである。世親も、此の部族に属していたであろうと思う。

第二説では、成唯識論述記巻第二本（大正四三・二七四ａ）に言う如く、日出論者は、経部の本師、鳩摩羅多唯だ一人とみる。

第三説では、成唯識論述記巻第二本（同上・二七四ａ）に説く如く、天竺にいた五大論師すべて、即ち馬鳴（東）、提波（南）、室利邏多（西）、鳩摩羅多（北）、龍樹（中）を指すという。

上述の如く、述記に三説があるが、我が国の学者のなか、見解が分かれる。高井観海著・小乗仏教概論（二七五頁）には、日出論者は鳩摩羅多、即ち経部本師、即ち譬喩者と見た。また宮本正尊博士は、日本仏教学協会年報第一年（一一八頁）に、「譬喩者、大徳法救、童受、喩鬘論の研究」を載せているなか、また向田永静氏の「成業論の註釈的研究」（宗教研究一一九・九一）のなかで、両氏はともに、日出論者は鳩摩羅多一人に限らず五大論師は皆日

出論者であるという。ところで世親は日出論者の「別法」と身表業の体となす説を如何ように批判したか。

世親は、まず日出論者の説く「別法」としての身表業は成立しない、と批判する。それならば転義して、その「別法」は、「風界」とすれば良いか。この「風界」という考え方も、日出論者が之を用いても身表業の体とはなしえないと批判する。このように世親に依って批判されて、日出論者は転義して自説を次々に述べるが、世親は日出論者の説く「別法」が身表業の体であるという説は成立しないという。

以上概観した世親の批判を、本論の文にもとづいて全体的立場からして批判することについて、解説することにしよう。まず日出論者が身表業の体を「別法」とし、それを色処所摂とすることを批判する。本論（大正三一・七八二b）には次の如く説く。

若し爾らば、何に縁って眼見は諸々の顕色の如しと許さざる。既に所見に非ず、他に表示せず。如何んが表と名づくる。復た云何んが此の法の実有を知る。

と。この文において二点で批判された。第一点はもし別法が色処所摂であるならば、別法は顕色（いろ）の如く、見えなくてはならない。しかもその別法が見えないのならば、もと表とは表示することを意味するが、見えないものが如何にして他に表示することが出来ようか、と批判する。第二点は、その別法というのは不明確なものであり、別法それ自体が規定されていないのに、如何にして別法のあることが知られるか。以上の如く批判する。この二点よりして、日出論者が身表業の体とする「別法」は成立しないと、全体的に批判した。

つぎに日出論者の方から問い、それに対し世親の答えていることが、本論（大正三一・七八二b）にみられる。その文にいう。(イ)(ロ)(ハ)(ニ)の記号は私に付す。

(イ)云何んが此の法能く自身を転じて余方に趣くに、別異にして起らしむるや。(ロ)若し心の差別に由って生ずる

所の風界と言はば、(ハ)即ち応に是の如き風界、其の性是れ動、能く彼の異方の生因と為るに足る。(ニ)何ぞ乃はち風を離れて動法有りと執せんや。

と。この文中、別法がないとするならば、何故に余方に身が生起することを知るのであるか、と世親に反問する。この問いに対して世親は言う。心の差別より生起した風界のみに依り、余方に身を生起させるのである、と。

ところで玄奘訳の上の引用の本論は、日本大蔵経の大乗論章疏一（慈光作）（六九二—六九三頁）に依れば、(イ)は世親の問いの文、(ロ)(ハ)(ニ)は日出論者の答の文となっている。しかるにチベット訳（山口益著・世親の成業論、一一九頁）では、善慧戒が言う所では、(イ)は日出論者の問い、(ロ)(ハ)は世親の答えという。しかるに毘目智仙訳は何れにも解され、見分け難い。しかし此文から判定すれば、大乗成業論（大正三一・七八二b）業成就論（同上・七七八b）に世親が「また、いかんが此の法実有と知るや」と日出論者を批判しているから、批判された日出論者が、「それでは何であるか」と世親に批判したと見た方がよいであろう。また風界を出しているが、この中間的存在を風界とみるのは世親の見解にほかならない。それは倶舎論（大正二九・一五八c）を見るとわかる。

倶舎論の破我品において、勝論に説く如き我は存在しないが、何故に我なくして身業が起るかを同論に説いていう。

謂はく、憶念従り、楽欲を引生す。楽欲は尋伺を生ず。尋伺は勤勇を生ず。勤勇は風を生ず。風は身業を起す。

と。すなわち世親に依れば、身業が生ずるには、憶念→楽欲→尋伺→勤勇→風→身業という過程を経るとなす。以上により倶舎論の世親の思想が知られよう。

ところで玄奘訳では、(ニ)だけが別に付せられており、玄奘訳に依るかぎり、日出論者は別法を風界と主張し、こ

の風界なしでは身表業はないとみる。しかし玄奘訳は問答が反対になっているようで、恐らくチベット訳の方が正しいであろう（これに関する詳しい理筋については略す）。

先きに述べている如く、日出論者が身表業の体とする別法の自性が規定されず、表とはなり得ないと言う世親の批判を受けて、日出論者は次の如く（同上・七八二b）説く。

> 若し爾らずんば、即ち心差別所生の風界は能く手等異方の生因と為る、応に是れ身表なるべし。是の如き風界は、表示する所無し。云何んが表と名づくるや。又触処は是れ善・不善と許さば、便はち釈子に非ず。

と。この文意は次のようである。世親は、心の差別より生起した風界のみに依って身を生起させる、と主張しているが、日出論者は、その心の差別より生起した風界こそ、実にこれ表であるとして、この風界を所謂る「別法」に代る身表業の体とすればよい、と転義していう。しかし之に対して世親は、次の如き二点から批判した。第一に、風界は触処（触入）であって、見られるものではないから、表とは言えない。第二に、およそ身表業の体は善・不善・無記の三性に通じなければならないはずであるのに、風界は唯だ無覆無記なのであり、身表業の体とはなりえない。以上の如く批判した。

上述した如く、日出論者の転義した風界を別法としたことに対し、何故に世親が批判したかを考えてみよう。思うに世親は身表業の体を内面的意志（思）とした。その思に依り、中間的存在としての風界が起り、その風界に依って外面に表われるとみる。しかるに日出論者にあっては、身表業の体は、世親の言う如き内面的意志（思）を体とはしないで、外面に表わす中間的存在の風界を以って身表業の体とした。この点で世親の批判を受けたのである。

ここで世親の批判を受けた日出論者は次の如く（同上・七八二c）説き、また世親の批判を受けねばならなくなった。その文にいう。

若し爾らずんば、即ち心の差別、能く自身をして余方に生起せしむ。即ち身の生起する、応に是れ身表なるべし。

是れ則ち身表は、応に仮にして実に非るべし。自身は、多法合して体と為すが故に。又表示無きを云何んが表と名づけん。香等は他に表示する能はざるが故に。又香等是れ善・不善と許さば、便はち釈子に非ず。

と。右の文の初の方で日出論者は、心の差別によって生じた風界に依って余方に生じた身の生起自身であるとすれば、内心を表示するから、身表業の体であると主張する。之に対し、上記引文の後半に世親は次の二点から批判している。第一に、身の生起とは言うても、その身とは色・香・味・触等の多法が合して体となっているから、身そのものは仮和合なのであって、身の仮のものは、決して身表業の体とはなり得ない。第二に、身の構成要素である香・味・触等の法を以って身表の体となすと言っても、香味触などは他に表示しえないし、無記法であり、善不善の法でないから、身表業の体とはならない。以上の如く批判する。

ここで日出論者が転義して説を立てるが、またこれも世親の批判を受ける。その文（同上・七八二c）にいう。

若し爾らずんば、即ち心差別所生の顕色は、応に是れ身表なるべし。顕色は心差別の所起に非ず。種子と風との差別より生ずるが故に。又顕色是れ善不善と許さば、便はち釈子に非ず。

と。日出論者は転義して、心の差別より生じた顕色こそが身表であると言う。之に対し世親は次の二点より批判する。第一は、顕色（いろ）は、ただ各自の種子と風界との差別より生じたものであって、心の差別より生じたものではないから、身表業の体とはならないという。第二は、顕色を善や不善と認められないから、顕色を身表業の体とすることはできない。以上の如く批判した。

上述の如く、日出論者の説は、いかに転救しようと企てても、それは認めえないとして世親の強い批判を受けて

いるのである。

第二項　無表業論の批判

説一切有部においては、色法が業であると言い、身表業の体を形色とし、語表業の体は声であるという。しかし色法は、いかにするも善・不善の性質は持ちえないのであり、それにもかかわらず有部では無表業をも色となした。その無表業は身語の表業には、無表業ありとするのに、意業にはそれがないという。業のなか、強い身語業には影響、即ち習性が造業者の上に残るとなす。表業あってのちに無表業のあることを倶舎論（大正二九・三a）には次の如く説く。

無表は色業を以って性と為す、有表業の如しと雖も、表示して他をして了知せしむるに非ず。故に无表と名づく。

と。無表業は身語の上の強力な善又は不善の場合において初めて起り、それは善ならば防悪、不善ならば防善の功能が存するという。その無表業は、捨縁に依れば早く滅するが、最大限死後にまで続くことはない。この無表には何種類あるかにつき、倶舎論一四（大正二九・七二b）には次の如く説く。

无表は略説せば三有り。一には律儀、二には不律儀なり。三には非二なり、謂はく非律儀非不律儀なり。悪戒の相続を能遮し能滅する故に律儀と名づく。

と。ここに三種の無表を説くが、第一の律儀は一生を期して善業を為すもの、第二の不律儀は諸悪をなすもの、第三の非律儀非不律儀（処中の無表）は、善をなして律儀でなく、悪をなして不律儀でないものを指す。

ところで此の無表業は、婆沙論成立以後に主として発達したと考えられるが、その論書以前に成立した集異門足

論四（大正二六・三七九b）では、唯だ「云何んが无見无対なりや、業の一処なり」とだけ説く。これは無表業思想の萌芽という程度にすぎない。この無見無対の色が無表業を指すことは、中期論書の婆沙論、後期論書の倶舎論をみれば、推理しうるのである。

舟橋一哉著・業の研究（一〇三頁）に依れば、倶舎論では「無表業は果報と言うものと関係させて無表業が説いてないように思われる」という。成業論ではいかようであるか。すでに世親は有部の主張する表業は存しないと批判したが、本論（大正三一・七八二c）には、無表について次の如くいう。

若し爾らば身業は応に唯だ无表なり。此の无表を名づけて何法に目くと為すや。謂はく法処の摂、律儀の色等なり。云何んが欲界は、善の无表は表を離れて而も発ること有りや。

と。この文意は、およそ有部で説く無表は、善・不善の強烈な心に依って発せられる表業を因として無表業としての果が心中に起ると説いているに拘らず、表業なくして如何にして無表業が心中に生じるか、と批判する。本論（同上・七八二c）にはこの無表業を次の如く説く。

彼れ色業は命終の位に於いて必らず皆捨す、と説くが故に。

と。この色業は表業・無表業の両方を含む。すなわち本論では無表業を業の因果相続とは別に見ており、前に已に表業が批判されたため無表業を立てたけれども、無表業も業の因果相続で言うときは、表業と同様に、唯だ因の立場で説くのであり、単に止悪・止善という働らきのみあることを認める故、長く続いても人間の一生続くばかりと考えていることが知られる。ここで結びとして世親は本論（同上・七八二c）に、次の如く説く。

彼の随情計度は実に身語業の色有りと雖も、而も応に善・不善の性を成ずべからず。所以は何ん。彼れ色業は命終の位に於いて、必らず皆捨す、と説くが故に。如何んが此れに由つて能く当来の愛・非愛の果を得む。

と。右の文においては、前に批判した業を色法と見る部派や論師、即ち有部・正量部・日出論者等の表業も無表業も、命終のとき全て断滅してしまい、その表れた業や習性は、未来世に愛・非愛の果を生ずる因とはならない、と批判し終ったのである。但し注意すべきは、此のように説いても、撥無因果の外道説ではないから、善悪の因が果を未来世に結ぶことを否定することではないのである。

第三節　業因業果の相続

第一項　相続さす物自体

第一欵　有部説と其批判

説一切有部では、すべてのものは実有と言い、三世実有法体恒有の立場にたつ。三世という時間そのものの実有を説かないが、法において確乎たる三世をみとめ、これには法救・妙音・世友・覚天の類・相・位・対の相違よりみる諸説があり、有部正義として位不同(已作用・正作用・未作用の不同)による三世を説き、このような三世有の立場においてこそ業の因果相続が成立するとみるのが有部である。しかるに経部は現在有体過未無体説に立つ。世親はすでに倶舎論二〇(大正二九・一〇四b)において、有部の三世実有法体恒有説を経部のこの立場(現在有体過未無体)で批判するが、成業論においても亦此の点は同様である。

ここでまず有部の三世実有法体恒有説について考えることにしたい。この説はすでに識身足論に出るが、これを受けて婆沙論には更に一層その論理を発展させた。ところで有部は、いかように三世実有説に達したであろうか。まず仏陀は、倶舎論二〇(大正二九・一〇五a)に依るに、生滅を定義して「本無今有・有已還无」と説く。第一に

この「本無今有」と言う生の方は、過去から現在になったことであり、現在の意味である。このように「本無今有」というとき、過去即ち無から如何にして現在即ち有が生ずるかが問われねばならないであろう。第二に仏陀は、滅を定義して「有已還無」と説く。これは現在から未来になることで、未来の意味にほかならない。この有である現在は、いかにして無即ち未来となるかが問われねばならない。上記の如き有為法の生滅の理を究明して、有部はここに遂に「三世実有法体恒有」説に達した。

倶舎論二〇（大正二九・一〇五a）によれば、有部では一切有為法即ち五蘊の法体を恒有となす。その主張は次のようである。もし法が現在に已に生じて、現在に存在するときは実有であり、此の法が未だ未来に在って生じていない時も実有であり、またその法が已に滅して過去へ落謝した後も、その法体は実有であるという。このように三世の時の上にかけて実有が説かれるが、有部は無所縁心なしという理、空間的の面に立つ理においても有を説くことが背後に存する。

ところで法体は三世に実有なりということを有部では説くが、そうすれば有為法の生滅とは如何なることを言うか、また五蘊の無常とは何を意味するか、ということは究明されねばならない。有部では、生滅とか無常とかと言われるものは、五蘊の作用の上から説くという。この五蘊の作用より説くならば、その法が現在に生じて初めて作用があり（正作用位）、それが「本無今有」であり、その作用に至るまでは（未作用位で）未来、しかるに其法が已に滅して過去へ落謝した時、その作用がなくなったら（已作用位）「有已還無」である。しかしその法体は恒有でなければならない、と有部では主張する。

この実有説の論拠に経文ありとして、倶舎論二〇（大正二九・一〇四b）には、次の文を掲げた。

若し過去の色が有に非ずんば、応に多聞の聖弟子衆は、過去の色に於いて厭捨を勤修すべからず。

と。これは、無なる過去の色とすれば厭捨は不可能であるが、聖弟子の厭捨が可能なのは、過去の色が厳存するからであるとの文意に取るのである。すなわち業の作用が已に滅して過去となったとしても、作用は滅しても業体は滅しない。それ故に法体は恒有とすべきであるという。

上述の如く有部では三世実有法体恒有を立て、業の因果相続には、取果与果の理を以って説明する（荻原雲来文集一〇二六頁参照）。すなわち我れわれが現在行為したとき、その時、直ちに未来に果報を招くべきことが決定するが、これを取果という。そして過去に行為したとき、その過去に落謝した業に依って果報が現在、現実に現われてくるが、これを与果という。

ところで有部のこのような説とは異って、成唯識論四（大正三一・一九a）に説く如く、経部は現在有体過未無体と説く。この過未無体の説は、大衆部教徒の目連尊者の説とされるが（木村泰賢全集五、小乗仏教思想論五四頁）、それは経部の説と全同とは言えない。識身足論一（大正二六・五三一a）の目乾連蘊には「沙門目連は是の如き説を作す。過去と未来とは無し、現在と无為とは有り」と説き、この大衆部の影響を受けて、上座部の一分派である経部が過未無体の説をなすが、経部の本師と末師とでは、過未無体の立場に相違もみられ、目連の説と全同なのではない。

経部の本師・鳩摩羅多は（小乗仏教概論三三二頁参照）、「世体は是れ常、行体无常」説をなすのであり、まだ明確に過未無体説を為すに至らず、種子に約して三世を説き、過未無体の考えを持ったようである。他方、経部の末師・室利邏多は、明確に過未無体の説をなした。

ところで世親は倶舎論作製の当時において、次の如く倶舎論二〇（大正二九・一〇六a）に説いて、経部に組して過未無体を善説とした。その文にいう。

是の故に此れを一切有部と説く。若し実に過去未来有りと説けば、聖教中に於いて善説と為すに非ず。若し善

く一切有を説かんと欲せば、応に契経所説の如くにして説くべし。

と。つぎに成業論において世親は、有部が三世実有法体恒有の上に立って業の因果関係を主張したのに対し、まず有部の説を出し、次にそれを批判した（大正三一・七〇二c）。

有るが是の言を作さく、此れ何の非理ぞ。謂はく過去の業、其の体実有なり、能く当来の所感の果を得るが故に。

と。即ち過去という領域において、業が実有であるから、過去に落謝した有色なる身等の過去業の果を有すると言ってよい。これが有部の主張であった。これに対して（同上・七八二a）、

先に有り、後に無きを過去と名づく。如何んが其の体を実有と執す可けんや。

と批判する。およそ過去なるものは、現在より以前を言い、ものが生起して完了したことであり、過去は、もはや何ものもないもの、したがって恒有ではない。それは無にほかならない。その過去の相は、現在より前に生じたものに、仮りに過去と名づけたのにすぎない。したがって有部の言う如く、作用がなくなっても（已作用）、法体は存在すると説くことは認められない、と批判しているのである。

ここで毘目智仙訳とチベット訳とには存し、玄奘訳に存しない文を出してみよう。それは或る者（有部）の主張の紹介のところである。業成就論（大正三一・七七八c）に言う。

復た有る人言はく、過去業有るに、何故に成ぜざる。若し過去の業、未来世に於いて、愛と不愛との二種の果報を得る。

と。チベット訳（西蔵大蔵経、北京版一一三・二九六b）に説く。

或る者は言う。凡そ未来の業と言う果が存在する場合には、愛と不愛とを成立する業が、どうして成立してい

ないであろうか（必らず成立しているはずである）。

と。この二訳をみれば、成業論の意味が明了となる。

この批判に対し有部は教証に依って三世実有法体恒有にもとずいて因果関係を成立させようとした。即ち文にいう（同上・七八三ａ）。

若し爾らば世尊は何が故に自ら説く。業は百劫を経と雖も、而も終に失壊無し。衆縁の合する時に遇はば、要らず当に彼の果に酬ふ、

と。これに対して本論（同上・七八三ａ）には次の如く説く。⑴⑵の記号は、私に付す。

如何んが果を得るや。⑴相続転変差別に由りて、稲種等の如くにして而も果を得と為んや。⑵自相、久遠を経て、時に安住して、壊せざるに由って果を得と為んや。若し相続転変差別に由って而も果を得ば、義且らく然る可し。

と。これは⑴⑵二の方面より有部に質問したもので、もしも⑵「自相に住して果を得る」という方から、三世実有に立って業の因果関係を成立させようとするならば、これは許せない、と批判するのである。すなわち、過去に恒にある業が実有であり、その過去の業から果を生ずと説くとき、それは数論外道の説を支持するものにほかならない。もしこの主張をなせば、法は因縁より生ずるとなす仏教教理より成立する諸行無常刹那滅の説を侵害することになろう。したがって、「自相に住して果を得る」という説は成立しえないという。文（同上・七八三ｂ）にいう。

是の故に彼の宗の是くの如き種類の能引の果の義理は必らず成ぜず。

と。そして本論の世親は、業の因果関係は種子に依るとした。文にいう（同上・七八三ｂ）。

此れに由って但だ応に果の種子に於いて能く長養するが故に能引果と名づく。

と。此れは経部に説く相続転変差別の功能（種子）である。この種子に依って後に至って業果を招く。これに依ってこそ業の因果関係が成立するという。

第二欵　正量部等の学説

上述の如く三世実有説に立って業の因果相続を説くことを批判された有部は、他の部派即ち正量部や大衆部の説を用いて、業の因果相続を解決しようとした。そこで本論（同上・七八三b）に次の如く説く。(1)(2)の記号は私に附す。

若し爾らば善・不善に由りて、身語の二業が、蘊相続中に別法を引いて起り、其の体実有にして心不相応行蘊の所摂なりと許す。(1)有るが説く。此の法を名づけて増長と為す。(2)有るが説く、此の法を不失壊と名づく。此の法に由るが故に、能く当来の愛・非愛の果を得。

と。すなわち善・不善の業が、身・語によって行為された時、心の相続中に、心心所より別なる自体（別法）を生起す、という。その心不相応なる別法が、当来（後世）の愛・非愛の果を引く因となるという。それ故に、この心不相応なる別法（有部で、もと説いていた別法）が、業の因果相続のもとになっているのであり、これで問題は解決するではないかという。ところで此の心不相応の別法は、正量部で不失壊（不失）と言い、大衆部では増長（業）を説く。此れら両部は相似た説を立て、何れも、それを心不相応行法の別法となした。そして心不相応行法という別体の生じない時は、心が断じてしまうため、意業と言っても、未来に果を引くことはない、と両派は説く。

そうすれば不失壊の自性は何か。向田氏は（成業論の註釈的研究九六頁参照）いう、それは無記であると。この増長も亦無記と考えられる。先きの引文中、(1)(2)という記号により知られる如く玄奘訳では、二部派の主張というように受取られ、チベット訳もそれと同様で、大衆部では増長、正量部では不失壊となしたとみてよい。大乗成業論文

林鈔（一九頁）に、正量部が、不相応行なる別法を、増長とも不失壊とも名づけたとなす説は、おそらく誤っているであろう。ここは善慧戒の註釈（世親の成業論一五三頁参照）にも言う如く、両派それぞれに説く名称とみる方が穏当であると思う。

この増長とか不失壊とかと説かれる別法の主張は正しいであろうか。世親は之を批判している。

およそ現在ある法（即ち因）と果との間に、法がなくなり終っているという証明ができない。何となれば、法が実有の別法を生ぜさせて、それによって果が生じると言うならば、実有の別法があるという以上、法は常に存在することになり、後において果を生ずるとは説きえないからである。また別法が存在すると説くことは確実性がない。

そうすれば此の別法に取って代るものはあるか。それはある。種子即ち相続転変差別の功能によって当来の果を生じると言わねばならない。このように世親は種子説をなすことに依り、有部の伝えた正量部・大衆部の実有の別法を立てる説を批判したのである。

第三款　経部業因果相続

序文や流通分を除き、成業論本論四章は、業の因果相続が如何にして成立するかを明らかにする目的をもつ。しかるに有部は本論（大正三一・七八二c）にみられる如く、三世実有法体恒有であるから、取果即ち生ぜられる法のために種因となるもの（自らの果を取るに決まっていて、その果がまだ現われない間をいう）と与果即ち果が生じようとするとき、果に力を与えて現在に至らしめるもの（果が顕われようとする時に力を与えて果を顕われしめるもの）という二者の関係で業の因果相続が成立すると説いた。しかるに世親は相続転変差別の功能という義をもつ経部の種子説を用いて、本論（大正三一・七八三a）において批判した。批判を受けた有部は本論において（同上・七

八三b）、正量部や大衆部の説く心不相応行法の不失壊・増長という別法を用いて、業の因果相続を成立させようとした。之に対し世親は本論において（同上・七八三b）、種子説をもって批判を加えた。そして本論中（同上・七八三c）に、次の如く説く。

但だ応に思の差別に由りて、作用心に熏じ、相続して功能を起さしむ。此の功能の転変差別に由って、当来世に果差別して而も生ず。

と。この文意は、我れわれが行為するとき、その業即ち思が相続している心の中に功能の差別を熏習さす。その心の中に熏習（熏力）した功能の差別が転変する差別（転変）から、当来世（後世）に果を生ぜしめる。すなわち功能の差別とは、種子を指し、またこの種子は相続転変差別といわれるから、此の種子が心の中に熏習し、その心中に熏習した種子が、前から後へ、前から後へと、つぎつぎに相続してゆき、未来に果を生じるという。すなわち世親は、経部の立場にたち、有部とは異る現在有体過未無体を主張し、業の因果相続の可能の問題を種子即ち相続転変差別（相続転）の功能によって解決した。ところでその世親や経部の説く種子（相続転変差別）とは、いかなることを言うか。之について倶舎論（大正二九・一五九a）には次の如く説く。

何をか相続転変差別と名づくるや。謂はく業を先と為して、後に色心起り、中に間断無きを名づけて相続と為す。即ち此の相続の後後の刹那が、前前に異りて生ずるを名づけて転変と為す。即ち此の転変が、最後の時に於いて勝れたる功能有りて、无間に果を生じ、余の転変に勝るるが故に差別と名づく。

と。この文意をいえば、まず相続とは、前後において種子が種子のままで相続することを言う。次に転変とは、相続するに際し、前後において何程かの差異の生ずることを指す。後に差別とは、相続転変して、最後のときに勝れた功能に依って果を生ずることである。その勝れた功能のあることが差別にほかならない。つまり相続転変して、

この差別によって果を生ぜしめる。このような種子説が、大乗唯識にくれば、詳しく規定せられ、経部の種子説よりも厳密となり明確になって行った（結城令開、唯識学に至る種子説構造の経過と理由、六一七頁）。その大乗説は、すでに出来あがっていた経部説に磨きをかけたものである。つまり荒削りではあっても、経部の種子説はすでに完結していたと考えてよい。

種子には種々の異名がある。順正理論一二（大正二九・三九八b）によれば、次の如く説く。

復た有る論師は、此の種子に於いて処処、義に随って別名を建立す。或は随界と名づけ、或は熏習と名づけ、或は功能と名づけ、或は不失と名づけ、或は増長と名づく。

と。種子の一異名である随界とは、随眠の異名で、これは大衆部・一説部・出世部・鶏胤部等の諸部が、種子説の先駆として主張していた。普光著・倶舎論記（大正四一・二九二b）に依れば、大衆部等では種子を熏習するものは随眠と名づけ、現在起りつつある煩悩は纏と名づけ、その間に因果関係を認めていたという。また他方では、業の因果相続をさすものとして、上述した正量部の不失壊、大衆部の増長があり、これも亦種子説の先駆と考えられる。また順正理論一二（大正二九・三九八b）に出されている熏習とか功能とか言うものは、経部も唯識にても、ともに種子の異名となすもので、経部において特に種子説を高唱し、荒削りながら、大乗種子説の前身として、一の完結態をなしていたものと考えるのである。

第二項　滅尽定に於る心

本論（大正三一・七八三c）において、経部において業の因果相続は種子に依って成立すると説くことが確立した。つぎに世親は説いて、或る経部の人の言う所に従えば、滅尽定・無想定（という所謂る二無心定）の場合は、心の

相続が断滅し、種子も断滅するため、果が生じないことになろう、と言う。しかるに滅尽定であっても、業の因果相続が成立しなくては、普遍妥当性がないことになる。そのため滅尽定にあっては、心はどうなるかということが、次に問題となる。

その滅尽定は、又の名を滅受想定と言い、諸法分類中では、これは心不相応行法中の一であり、倶舎論五（大正二九・二五a）（同上・三五a）に「二定は総て心と心所の滅を以って其の自性と為す」と説く如く、これは無想定と同様に、心や心所が滅してしまった状態のことを言う。この滅尽定については有部と経部とでは、有心説・無心説の違いがある。

まず無心説の代表は有部であり、それは（水野弘元著・阿耶頼思想の発生、一二九頁）、無想とか想受の滅と言うとき、心・心所法の代表として呼ばれている想及び受の滅というのは、一切の心心所の滅であって、滅尽定は全く無心であるとした。

つぎに有心説は経部が主張する。しかし経部本師の鳩摩羅多は色心互熏説を立て、この人は例外であって滅尽定無心説に立つ。経部では、この例外を除いて有心説であるが、定というものは心差別にすぎず、したがって定も心自身とみる。そして無想・想受滅というものは、想や想受の滅であって、心そのものの滅ではないという。前に経部には有心説でないものもあると述べたが、それは次の如く経部に三種の流れがあるからである。

第一は、本師鳩摩羅多であって、これは無心説に立つ。第二は末師室利邏多であって、これは有心説をなす。第三は、或る経部師の流れで、この中に世親も含まれるが、これ亦有心説をなすのである。

ところで成業論では、滅尽定の(1)無心説と(2)有心説とが述べられるが、以下において順次にそれらをみてゆくことにしよう。

第一款　滅尽定無心の説

㈠　有部説と其批評

滅尽定無心説の代表は有部である。成業論（大正三一・七八三c）によれば、或る経部人の見る有部の学説として次の如く説く。

入定の心は、等无間縁と作るが故に、能く続かしむ。

と。業成就論（同上・七七九a）には「三摩跋提は初心の因縁なり」とし、チベット訳（西蔵大蔵経北京版一一三・二九六e）には「入定心はその無間縁であるから、それから続生すると言う」と訳している。倶舎論五（大正二九・二五c）には「毘婆沙師は、過去に前心有つて、後の等无間縁と為るを許す」と説く。この倶舎論と同じ思想的立場に立つものが成業論とみてよい（毘目智仙訳には、等無間縁の語がないから、意味が明了でない）。

ところで成業論においては、ある経部人の主張として、入定心（三摩跋提）が等無間縁となるから、再び心を続生すると説く。之に対し有部の方は如何ん。有部では、過去の実有を根底において、すでに生じている刹那の心・心所が、後に生じる刹那の心・心所を生じさせるために、前心と後心との間には、ほかに間隔するものは無く、すでに生じている心法が、直ちに刹那に次後の心法の生縁（原因）となるという。

こういう説は、玄奘訳（大正三一・七八三c）では「有るが是の説をなす」と言い業成就論（同上・七七九a）にも、チベット訳（北京版一一三・二九六e）にも、同様に何部とは言わないが、大乗成業論文林鈔（二一頁）によれば、有部の説であると説く。しかし善慧戒（世親の成業論一六四頁参照）によれば、経部は前において、種子説で、業の因果相続を成立させ、それならば滅尽定の時はいかようになるかと世親に問われたので、そこで「或る経部の人」が主張するとなす。以上のように、或る経部の人が主張したのに対して、世親は、心が滅尽定に入って滅してしまい、

長く時間を経過しているのに、どうして等無間縁になりうるか、と批判し、また過去の業が果を引くということは、前に不成立になっている故、汝の主張は成立しない、と批判するのである。

(二)　経部本師説批判

ここで滅尽定無心説の色心互熏について述べることにしよう。成業論（大正三一・七八三ｃ）や業成就論（同上・七七九ａ）等には、有る人の説となすが、倶舎論五（大正二九・二五ｃ）では、「先代の諸〻の軌範師」という。この倶舎論からみるときは、成業論において、先きに有部の等無間縁というものを取り上げて述べた経部人とは別の経部人、即ち経部本師の鳩摩羅多の主張と言えるのである。

経部本師の鳩摩羅多は、色心互熏説をなし、滅尽無心説をなしたとすることは、一般的見方であるが、しかし小乗仏教概論（二八八頁）において高井観海氏は、鳩摩羅多も亦滅尽定有心論者であったという。すなわち二無心定に細心のあることを彼は主張し、その麁動の受想心所の作用を滅した境界を無心定となした。何となればもし完全に無心であれば、それは死にほかならず、定に在るとは言えないからである。この経部本師の細心の思想は、経部末師に至って細意識思想となる萠芽とみてよく、これは進んで阿頼耶識説へと発展して行ったと考えてよい。

ところで成業論（大正三一・七八三ｃ）には、経部本師の鳩摩羅多の色心互熏説について、次の如く説く。

有るが是の説を作さく、色根に依附する種子力の故に、後心還た起る。能く心心所を生じ、種子、二相続に依るを以ってなり。謂はく心相続と色根相続となり。其の所応に随ふ。

と。これと同じ思想が倶舎論五（大正二九・二五ｃ）にみえる。すなわち言う。

有余師言はく、無色に生ずるが如し。色久時断ずるに如何んが後に色復た生ずるを得んや。彼の生定んで応に心に由り色に非るべし。是の如く出定心も亦応に然るべし。有想身に由って、色に由りて起るには非ず。故に

彼の先代の諸〻の軌範師は咸な言はく、二の法が互いに種子と為る。二の法とは色と有根身となり。と。この経部本師の主張は、心において心心所を生ぜしめる種子は、心の相続と色根の相続との二種類があり、一方が暫らくのあいだ断滅しても、他方において種子を持続するという。すなわち欲界・色界の心がある場合は、心心所の種子は心の相続と色根の相続との二相続にあり、無心の場合は、色根の相続があり、さらに無色界の場合は、心の相続のみがあると説かれる。したがって経部本師の鳩摩羅多にとっては、滅尽定などに入って無心になっても、色根の相続があるから、業の因果相続が成立するという。

しかるに世親は経部本師の主張は成立しないと批判する。もし意根を離れて意識が成立するとなせば、聖教に違するという。たとえば雑阿含一一（大正二・七二c）に次の如く説くものに反する。「意・法の因縁もて、意識を生ず」と。さらにまた心の相続と色根の相続との二相続という因の相続があるのに、如何にして二種の因により一果を生ずることがありうるか、という。また色根による種子が、心の相続において生ずること（即ち果）は成立しない。何となれば既述の如く、業の因果相続は、色根によって生ずることは如何にするも成立しないと説いた通りであるからである。

また滅尽定などの無心の場合は、心相続が断絶するから、そこからは果を生起しない。以上述べた如く、世親は経部本師の説く色心互熏説を批判し、その説は成立しえないとした。

第二款　滅尽定有心説

㈠　経部末師説批判

経部末師は、滅尽定有心説、すなわち滅尽定に細心のあることを認め、業の因果相続を成立せしめようとした。この師は室利邏多で、経部本師の鳩摩羅多の細心説を発展させ、細意識を確立した。これを成業論（大正三一・七八

四a）には次の如く説く。

尊者世友所造の問論の中に言ふが如し。若し滅定は全く心有ること無しと執せば、此の過有る可し。我れ滅定に猶ほ細心有りと説くが故に此の失無し。

と。しかるに倶舎論五（大正二九・二五c）には次の如く言う。

尊者世友は問論の中に説く。若し滅定全く心有ること無しと執せば、此の過有る可し。我れ滅定に猶ほ細心有りと説くが故に此の失無し。

と。すなわち此の記述は、尊者世友（毘婆沙五百羅漢和合衆中、婆修蜜多大徳）の問論をよりどころとなしている。この世友は本論（同上・七八四a）に、「契経に言ふが如し。滅定に処する者は身行皆滅す。広説乃至根に変壊無し、識は身を離れず」と言う如く、契経に依って滅尽定細心説を確立したのである。この世友の学説を支持して経部末師は滅尽定に細心のあることを説いた。その滅尽定に細心ありとなす細心は、第六意識を指す。

ところで経部末師が、滅尽定有心説をなして業の因果相続を成立させようとしたことに対して、世親は之を批判するが、その前に教証を挙げて、自説の正当性を示そうとする。その文（大正三一・七八四a）にいう。

豈に経に説かずや。意・法を縁と為して意識を生ず。三和合の触は触と倶起し、受想思有り。

と。この教証を倶舎論五（大正二九・二六a）には次の如く説く。

世尊の説の如し。意及び法を縁と為して意識を生ず。三和合の触、倶に受想思を起す。

と。この倶舎論では、妙音が世友を批判するために用いていて、此の経文に一致する。すなわち倶舎論において雑阿含経一一（大正二・七二c）を引用したが、それを成業論においても引用しているのであるから、倶舎論と成業論とは思想的立場を同じくしていることが知られよう。

つぎに世親が経部末師の滅尽定有心説（細意識説）を批判するために取り上げた経では、意根により法境を取り、そこから意識を生ずと説く。認識の成立には根・境・識の三事和合を要し、意識統一を要して、決して、分裂してはならない。この和合（触）によって、表面に受（即ち感覚・感情といわれるもの）と想（表象作用・概念作用）と思（意志・意欲作用）とが生じ、それらに縁起が成立する。すなわち識と受想思の心所とは、互いのなか、何れかが存在しないときは、生じえない、という縁起が厳存す。これを簡単に図示するときは、次の如くなるであろう。

根境識（認識の三要件）→（三事和合して生ずるは）触→受想思（が生ずる）

つぎに世親は経部末師の滅尽定有心説（細意識）に対し、次の文の如く（大正三一・七八四a）批判する。

云何んが此の位に意識有りて、而かも三和無く、或は三和有りて而も触有ること無く、或は復た触有りて而も受想無きことを得んや。是れに由りて説いて滅受想定と名づく。

と。すなわち根境識と触と受想思との三者は、互いに縁起するから、もし識があれば受想思があり、受想思がなければ識はないことになる。ところで滅尽定は、滅受想定のことであって、受想などが滅してしまっていることを言う。そこで受想が無かったなら、上述したような縁起によって、識（心）もないことになる。したがって、経部末師が、滅尽定に細心即ち識があるということは、それ自身矛盾におちいるであろう。已上の如く批判した。

㈡　一類経為量者説

(イ)　異熟識もて解決

経部の本師・末師の説が成立しえないならば、いかにして滅尽定の心の問題は解決しうるであろうか。ここで本論には一類経為量者の説が取りあげられる。その一類経為量者（修多羅法師）とは誰か。大乗成業論文林鈔（二七

頁）には、それは問論の作者世友であるとするが、しかし此の世友は、経部末師の滅尽定有心説を主張したところで、本論においては既に批判され終っているから、文林鈔に言う世友ではないであろう。この一類経為量者は、世親出世時代までに、経部に三種が分けられる中の経部本部、同末師でないことは明了であるから、その中の第三の経部人ではなかろうかと考える。世親も其のなかに入ると考えてよい。この一類経為量者は、経部末師の説の紹介のところに世友引用の経を無視すべきではなかった。その経（大正三一・七八四ａ）の文にいう。

滅定に処する者は、身行皆滅す。広説乃至根に変壊無し。識身を離れず。

と。世親の批判の意に依れば、滅尽定が無心であるとは言えず、無心説は批判され終っているが、たとい有心説をなしても、その心（識）を第六意識としたところに誤りがあった。このことを本論（大正三一・七八四ａ）には次の如く説く。㈠㈡の符号は私に付す。

㈠謂はく異熟果識は一切種子を具す。初の結生より乃至終没まで、展転相続して曽て間断無し。彼彼の生処は異熟因の品類差別相続流転に由る。乃はち涅槃に至って方に畢竟じて滅す。即ち此の識、間断無きに由るが故に、無心の位に於いても有りと説く。

㈡余の六識心は、此の諸位に於いて皆転ぜざるが故に、説いて無心と為す。滅定等の加行入心増上力に由るが故に、六識の種をして暫時損伏して現起するを得ざらしむるが故に無心と名づく。一切無きに非ず。

と。右の文意は、一類経為量者が識を二に分けて説くことを示すものである。

第一の識は一切の種子のある異熟識（報識）であり、これは人間などの生においては断絶がなく、種々の異熟因（業）により、涅槃において遂に滅尽するまでは相続し生起すると言う。そのような異熟果識は滅尽定において、離れることなく滅することがない。したがって滅尽定においては有心なのである。

第二の識は異熟識でない識、即ち眼等の六識で、その六識の種子の功能は、滅尽定等に入定する加行の心に依って損伏せしめられて、無心であるという。

前に経部末師が細意識を立てたけれども、その細意識も第六意識にほかならず、それは滅尽定に入れば滅するとして世親が批判したのは、上述の㈠㈡の中の㈡の方なのであった。

ここに一類経為量者により、初めて第一の識（六識のほかなる心、即ち）異熟果識が説かれたのである。滅尽定において六識は滅しても心（識）が相続するのは、㈠㈡の中、㈠の方なのである。滅尽定の心の相続の問題は、異熟果識に依り、真の解決を得たことを認めねばならない。

この異熟識の説は、大乗唯識学派の阿頼耶識に近いものではあるが、その原初的のものである。この心（識）のことは、本論（大正三一・七八四c）に説かれている阿毘達磨的解明において窺知しうるであろう。その文にいう。

> 心に二種有り。一には集起心なり。無量の種子集起する処の故に。二には種種心なり。所縁と行相と差別して転ずるが故に、滅定等の位には、第二の心闕くが故に、無心と名づく。

と。右の文の中、集起心（これは玄奘訳のみに存す）は、眼等の諸〻の種子の積集するものを言い、種種心（玄奘訳にのみ存す）は、所縁（色等を云う）と行相（影像を認識する主観作用）と差別して転ずる種種心をいう。この中、第一の集起心は、異熟識の上にあり、滅尽定にあっても相続するが、第二の種種心は、六識の上にあり、滅尽定においては滅して相続しないのである。それ故に滅尽定に於ける心の問題は、心に二種を分けることに依って解決をみたと言ってよい。

滅尽定の心の問題の解決の鍵となった集起心は、倶舎論（大正二九・二一c）に似た思想がある。その文に言う。

> 集起の故に心と名づく。復た有るが釈して言ふ。浄と不浄の界は、種種に差別するが故に名づけて心と為す。

と。また摂大乗論の所知依分（大正三一・一三四ａ）にも、似た思想があり、次の如く説く。

　何の因縁の故に亦た説いて心と名づくる。種種の法の熏習に由る、種子積集する所の故に。

と。この(1)倶舎論と(2)摂大乗論との二論書を成業論と比較すれば異りがあり、(1)では集起心と言っても、六識以外は認めていないから、単に「善と不善とを集増する故に」とみているにすぎないが、之に対して(2)では、集起心を六識より他のものとみており、種子と結びつけてみているのである。しかるに成業論においては、集起心は、種子と結びつけていて、(1)よりも(2)の方に近いと言ってよい。これは本論が大乗唯識説に近いことを物語るものである。

　上述した所で、滅尽定に心の存することは解決をみた。ところで次は、滅尽定（無心三昧）を経過しても、滅尽定において業の功能が持続している故、如何にして滅尽定（三昧）から果が生起するか。このことが問われねばならない。これにつき本論（大正三一・七八四ｃ）には次の如く説く。

　彼の諸識の種の損伏せらるる位には、異熟果識は刹那刹那に転変差別し、能く損伏の力もて漸劣に漸微に、乃至都尽す。……識種爾の時、果を生ずるを得。便ち初め識種より意識還つて生ず。後位、縁に随つて余識漸く起る。

と。この文にみるに、一類経為量者（世親も含む）は、次の如く解した。すなわち滅尽定において漸次に弱まってゆき、更に弱まり、はては損伏せられた種種心の種子（六識の種子）が、異熟識（集起心）の中で刹那刹那に転変差別して種子が生起するようになり、初めには意識が生起し、次に意識よりほかの眼等の識が生起する。ここにおいて一類経為量者は、六識より別の（唯識で言う）異熟識（集起心）によって、滅尽定における心の問題を解決した。つまり業の因果相続を成り立たせたのである。

(ロ)　其識に依る原理

本論には、上述の如く、異熟識もて業の因果相続を成立させた一類経為量者の主張を述べた後、世親はその業の因果相続につき原理的に要点を述べて言う（大正三一・七八四c）。

即ち前に説く所の異熟果識は、種種の諸法の種子を摂蔵し、彼彼の余識及び倶有の法、善不善性には数〻熏発する時、其の所応に随ひて種力増盛す。

と。異熟果識（報識）には種々の法の種子を持つが、その異熟識に対して六識（異熟識以外の）と、そして善・不善の他の法（善と貪等）に依って、異熟識の種子が心中に増盛するように熏習される。その場合、異熟識種子が増盛するよう熏習すること自体を業と言う。

ところで、如何にして業（即ち因）から果が生ずるか、を問わねばならない。本論（大正三一・七八四c）には次の如く説く。

此の相続転変差別に由って、種力熟するに随ひ、随つて助縁に遇ふに、便はち当来の愛・非愛の果を感ず。

と。すなわち上述の如き種子が可能であるかぎり、増盛されて熟し、熏習されるときに、その種子が少しづつ次第に相続転変差別（相続転）してゆき、後時に愛・非愛の果を得するに至る、と世親は解釈する。つまり業の因果相続を彼は異熟識をもって解決した。しかし此の異熟識の種子は無記であるから、無記の種子は自から現行することはできない故、善悪の助けを得て、そのとき当来に愛・非愛の果を得するのである。

ここに至って世親は、六識よりほかの識（異熟識）を出しても、果を生ずる際は、経部の説く相続転変差別の思想を出す故、成業論製作時の世親は、要するに経部と唯識との中間的立場に立つものと言えるであろう。

本論において滅尽定の業の相続の問題は異熟識に依り解決を見たが、以下異熟識存在を教証（解深密大乗経、別

名、深密解脱大乗経の偈）と理証とによって論証する。

(ハ)　阿頼耶識の別名

異熟識なるものは、阿頼耶識の別名にほかならない。その阿頼耶（ālaya）は「蔵」と訳され、アーラヤ識は蔵識を意味する。この蔵には能蔵・所蔵・執蔵の三義が存す。すなわち本論（大正三一・七八〇a）には次の如く説く。

> 能く後有を続け、能く身を執持する故に、此れを説いて阿陀那識と名づく。
> 一切諸法の種子を摂蔵する故に、復た説いて阿頼耶識と名づく。
> 前生所引の業異熟の故に、即ち此れを亦異熟果識と名づく。

と。すなわち(1)能蔵は、一切諸法の種子を摂蔵するから阿頼耶識（阿梨耶識）と言う。また(2)所蔵は、前生の業の異熟であるから異熟果識（報識）と説く。つぎに(3)執蔵は、能く有を相続し、能く身を執持するから阿陀那識という。

(ニ)　部派の阿頼耶識

大乗唯識に説く阿頼耶識思想は、その先駆がすでに部派仏教中に存した。成業論（大正三一・七八五a）に依れば、部派における阿頼耶識先駆思想につき、次の如く説く。

> 即ち此の識に依つて、赤銅鍱部の経中に、有分識の名を建立す。大衆部の経には根本識と名づけ、化地部には窮生死蘊と説く。

と。

ここで部派における阿頼耶識思想について述べよう。摂大乗論本巻上（大正三一・一四三a）に依れば、次の如く説く。

声聞乗中、亦異門を以って密意に已に阿頼耶識を説く。彼の増壱阿笈摩に説くが如し。世間の衆生は、阿頼耶を愛し、阿頼耶を楽ひ、阿頼耶を欣び、阿頼耶を憙ぶ。是くの如き阿頼耶を断ぜんが為めの故に、正法を説く。……

と。現存の漢訳の増壱阿含や、他の阿含経には阿頼耶が見られないが、南伝大蔵経には、次に掲げる如く、諸経律論に此の語がみられる。

律蔵三（大品、南伝三・八）には次の如く説く。

時に世尊、静居宴黙したまふに思念生じたり。「我の証得せる此法は甚深にして、難見、難解、寂静、美妙にして、尋思の境を超え、至微にして智者のみ能く知る所なり。然るに此衆生は阿頼耶を楽しみ、阿頼耶を欣び、阿頼耶を憙ぶ。而して阿頼耶を楽しみ、阿頼耶を欣び、阿頼耶を憙ぶ衆生にありては、この縁依性・縁起なる処(ことわり)は難見なり、また一切諸行の寂止、一切の依の棄捨、渇愛の滅尽、離、滅、涅槃なる処(ことわり)も亦甚だ難見なり。若し我、我法を説くとも他人、我を了解せずば我〔徒に〕疲労困憊せんのみ。

と。

また相応部経典三（南伝一二・二三四）に説く。

我に依りて証得せられたるこの法は甚深にして見難く悟り難く、寂静微妙にして、思念の領域を超え、深妙にして賢者のみの知るべきものなり。又の人々は阿頼耶(アーラヤ)を楽しみ、阿頼耶を喜び、阿頼耶に躍る。阿頼耶を楽しみ、阿頼耶を喜び、阿頼耶に躍る人々に依りてこの理は見難し、この理とは即ち此が縁に依るといふこと、即ち縁起なり。この理も亦見難し。この理とは即ち総ての行の止静、総ての依の捨離、愛尽、離、滅、涅槃なり。若し我、法を説き、人々我を了解することあらざれば、そは我の疲労にして我の迷惑なるべし。

と。南伝大蔵経に阿頼耶を註解して（同上・二六九）いう。「原語 alaya 阿頼耶と音訳し、住家、欲望等の義あり。

今の五欲を指す。衆生は五欲に楽着する（alliyati）が故に阿頼耶と呼ばると註釈せり」と。

増支部経典二（南伝一八・二三二）に次の如く言う。

比丘衆よ、如来・応供・正自覚者の出現により、四の希奇未曾有法は出現す。何をか四とす。比丘衆よ、有情は所執処（阿頼耶）を愛楽し、所執処を欣ひ、所執処を歓喜す。如来が非所執処の法を説くとき彼は進んで聴き、耳を欹て、知らんとして心を喚び起す、比丘衆よ、如来・応供・正自覚者の出現により、この第一の希奇未曾有法は出現す。

と。さらに経集の一七七偈（南伝二四・六三）に説く。

高名ありて微妙の義を見、義を与へ欲阿頼耶に著せず、
一切を知り善慧あり、　　天の路を歩きつゝあるかの大仙を見よ。

と。その註（同上・六五）にいう。「欲阿頼耶（kāmālaya）とは欲に対する渇愛と邪見との二を指す。阿頼耶とは執著の義なり」と。つぎに経集五三五偈（同上・一九六以下）にいう。

諸々の漏と阿頼耶（執著）とを断じ、　　知り已りて母胎に赴くことなく、
三種の想と淤泥（欲）とを除去し、　　〔妄想〕分別に至らざる、これを聖者と言ふ。

と。この文中の三想とは註（同上・二〇三）にいう。「欲想（kāma-saññā）、恚想（vyāpāda-saññā）、害想（vihimsa-saññā）なり」と。また経集の六三五偈（同上・二三八以下）に説く。

阿頼耶（執著）あることなく、　　〔真相を〕知り已りて疑惑なく、
甘露（涅槃）に没入し到達せる者、彼を我は婆羅門と言ふ。

と。

また弥蘭王問経一（南伝五九上、三七〇以下）に次の如く説く。

大王よ、如来が大なる人聚を度せんがために四阿僧祇劫百千劫の間、その間一切知智を成就したまへり。然るに又一切知性に達したまふや、休止に心傾き、説法に傾きたまはざりき。こは法の甚深、微妙、難見、難覚、殊妙、難達なると、有情が阿頼耶に執し、個躰見を確執せるを見て何をか説かんや、如何にして説かんやと考へ、休止に心傾き、説法に傾きたまはざりしなり。……即ち心に有情の通達力を考へたまへり。大王よ、されど梵天の勧請によりて法を説くはこれ一切の如来の法性なり。……大王よ、譬へば或は王或は王臣がある人に帰命し、恭敬せば、かゝる一層有力の人の帰命するによりて余他の人々も恭敬する如く、大王よ、その如く梵天が如来に帰命する時には人天世界も如来に帰命すべし。大王よ、世間は愈供養すべし。それ故にかの大梵天は一切の如来に説法を勧請し、その理由によりて梵天に勧請せられて如来は法を説きたまふなり。

と。つぎに清浄道論二（南伝六三・一二九以下）にいう。

次に安般念の次に挙示せられたる寂止随念を修習せんと欲する者は閑居し禅思して「諸比丘よ、法たる限り、有為〔法〕なるも、又は无為〔法〕なるも、彼等〔有為无為の〕諸法中にて、離貪は最勝なりと称せらる。即ち〔離貪とは〕憍の破砕、渇の調伏、阿頼耶（執著）の害破、輪廻の断滅、愛の滅尽、離貪、涅槃なり」と斯の如く一切苦の寂止と称する涅槃の徳を随念すべし。

と。つぎに同論（同上・一一六）に次の如く説く。

また遍知せらるべき（苦）・捨断せらるべき（集）・作証せらるべき（滅）・修習せらるべき（道）もの〔なるによりて〕、渇愛の事・渇愛・渇愛の滅・渇愛の滅の方便〔なるによりて〕、阿頼耶（執著）・阿頼耶の喜・阿頼耶の害破・阿頼耶害破の方便なるによりても四のみが説かれたるなり。斯の如くこの〔四諦の〕不増減より

の決定説が知らるべし。

と、同論（同上・二五七）に依れば、⑴欲取、⑵見取、⑶戒禁取、⑷我語取の四取につき、次の如く説く。

次に此等〔四取〕の中にて、欲取は大境なるが故に、明瞭なるが故に、最初に説かれたり。即ちそ〔の欲取〕は八〔貪〕心相応の故に大境なり。余他は四〔瞋・癡〕心相応の故に小境なり。また概して人々は阿頼耶（五取蘊）を楽しむが故に欲取は明瞭なり、余他は然らず。……

と。

上述の如き阿頼耶の思想が初期経典や論書に出るのであり、阿毘達磨論書に阿頼耶が取り上げられることも無理ではない。婆沙論（大正二七・三三八a）に説く。

云何んが无為阿羅漢なる。謂はく貪瞋癡永く断じ、及び一切の煩悩永く断じ、一切の趣を超へ、一切の路を断ち、三種の火を滅し、四瀑流を渡り、諸〻の慠慢を摧き、諸〻の渇愛を離れ、阿頼耶を破り、無上究竟、無上寂静、無上安楽にして、及び諸愛尽き、離滅の涅槃なり。是れを无為阿羅漢と名づく。

と。又同論一四五（大正二七・七四六c）にいう。

或は説者有り。若し法にして、欲界の阿頼耶の為に、蔵せられ、摩摩异多に執せらるるは、欲界繋と名づく。色と無色界との阿頼耶の為に蔵せられ、摩摩异多に執せらるるは、色・無色界繋と名づく。阿頼耶とは愛を謂ふ。摩摩异多とは見を謂ふ。或は説者有り、若し法にして欲界の愛の潤す所となり、見執して我我所となすは、欲界繋と名づく。色・無色界の愛の潤す所となり、見執して我我所と為すは、色・無色界繋と名づく。

と。これらの説に評取はない。ところで有部において愛と見とが阿頼耶と摩摩异多という二語に置き換えられているが、これは唯識思想への関わりをもつ。ところで国訳一切経の毗曇部一四の脚註（木村泰賢、西義雄、坂本幸雄共訳

本）によれば、次の如く説く。「摩摩异多（mamāyita）はステードに拠れば mama（吾の）という形容詞より出でたる動詞（mamāyate, mamāyati）の過去分詞形なり。意は、〝愛する〟・〝大事にする〟より執著・溺愛、更に嗜好、自負、自尊心等の意にも用ひらるる。茲にては、阿頼耶を我愛とせば、摩摩异多は我我所見とも訳すべきか」と。阿頼耶識という考え方には、迷心を維持する本源的な力（愛）という思考が基底をなし、末那識なる考え方には、我我所見という思考が根底をなし、後に唯識思想へと移行して行ったとみてもよいかもしれない。

阿頼耶は執著、愛、愛著、愛著心、愛慾、所執処、避難の処という意味をもつが、有部では愛・楽・欣・喜の四阿頼耶という、貪の対象となるべきものを説き、これは自内我として恒に愛着を生ずる故、阿頼耶は即ち真の愛着処と解した。つぎに赤銅鍱部（大徳銅色弟子）は、別名は他毘梨、セイロン（今のスリランカ国）上座部で、顕識論（大正三一・八八一ａ）には「若し他毘梨部は、有分識と名づく」とあり、成業論（大正三一・七八五ａ）にも、有分識を立てるという。この有分識は過去の善・不善の行為としての異熟識で（水野弘元著、心識論と唯識説の発達四四頁参照）、前世の一切の行為の結果として、有情の次の生を規定し、その生を運命づけるものである。

つぎに大衆部では成業論（大正三一・七八五ａ）に説く如く、根本識を説く。これは顕識論（大正三一・八八〇ｃ）に「摩訶僧祇柯部は名けて摂識と為す」と説く如く、摂識とも名づける。この根本識は六識以外に別立しないもので、意識の奥に、極めて微細な作用を認めるものにほかならない。

また化地部では窮生死蘊を立てる。しかもそれは三種蘊中の一という。すなわち無性釈摂大乗論巻一（大正三一・三八六ａ）には次の如く説く。

大衆部の阿笈摩に於いて等とは……根本識とは、余識の因なるが故に。譬へば樹根は是れ茎等の因の如し。化地部等とは、彼の部の中に於いて三種の蘊有り。一には一念頃の蘊なり、謂はく一刹那に生滅の法有り、二に

は一期生蘊なり、謂はく乃至死まで恒に転法に随ふ、三には窮生死蘊なり、謂はく金剛喩定を得するまで、恒に転法に随ふ。

と。この三種蘊の中、第一は一刹那のもの、第二は一生の間続くもの、第三は有情が生死に輪廻する間、決して断滅しないもので、生命持続の主体ともいうべきものである。

つぎに経部は細意識を立てた。これは既述の如く、我れわれの意識の中に、さらに其の奥へ微細な細心を認めたものである。

上来述べた根本識・窮生死蘊・細意識は、意識の奥に潜在的な細心を認めた点では同様の思想とみてよい。さらに犢子部は、蘊とか識とかでなくて、別に業相続の主体として我（補特伽羅）を立てたが、これは蘊そのものでもなく、蘊と全く別ものというのでもなく、所謂る非即非離蘊の我と呼ばれるものである。そして後世に成立した大乗唯識の阿頼耶識思想は、上述した部派の根本識、窮生死蘊、細意識などをもとにして成立したと言ってよい。

第四節　世親論主の業説

成業論を書いた世親は経部の立場に立ち、諸部派の主張する業説はすべて成立しないと批判した。そうすれば世親の業説はいかようであるか。本論（大正三一・七八五c）には次の如く説く。

業は即ち是れ思の差別を性と為す。

と。すなわち世親は業そのものを「思」となした。これは業を内面的に見たものにほかならない。

本論（同上・七八五c）には、この「思」をさらに三種とした。その文にいう。

思に三種有り。一は審慮思なり。二は決定思なり。三は動発思なり。

と。世親は思を審慮（思量）と決定と動発（進趣）との三に分けて考えたのである。そして此の三思について本論（同上・七八六a）には、次の如く説く。

即ち前の所説の三種の思の中、初の二種の思を名づけて思業と為す。第三の一思を聞位業と名づく。

と。これは三思を経に説かれる思業と思已業とに当てはめて考えたものである。これらは、第一に思うこと自体は審慮思、第二に心中に審慮した後、行為すべきか、すべきでないか、是非を決するのが決定思、第三に、行為をなそうと決意した後、行為をなす時の思を動発思という。要するに審慮思と決定思とは、心の中の行為が外面に表われないから思業であり、三業中では意業に当たる。また動発思は、心中に思うた後、外面に表わす思であるから、思已業であり、三業の中では身業と語業とにほかならない。そして説一切有部においては業体を物質的のものとしたのに対し経部はそれとは異なり、業体を内面的な思とみる。すなわち身業とは、思が身に働らきかけて、身が行動を起すとき、その内面的な思をいう。また語業とは、語を所依とする思にほかならない。有部が身表業の体として主張した形色とは、経部においては身業でなくて、唯だ単にそれは身表にすぎないのである。

つぎに本論における世親の業説と倶舎論の経部の業説とは、全同か否かについて考えてみよう。倶舎論（大正二九・六八c）には、次の如く経部の説を述べる。括弧は私に附す。

謂はく、前の加行は思惟思を起す。我れ当に応に如是如是の所応作の事を為すべし、（これを）名づけて思業と為す。既に思惟し已りて作事思を起す。前の思ふ所に随ひ、所作の思を作す。身を動かし発語するを思已業と名づく。

と。この文中に、⑴思惟思、⑵作事思、⑶動身発語（思）の三が説かれるとみるとき、此れは本論の⑴審慮思、

(2)決定思、(3)動発思に対応する如く考えられ、倶舎論の経部の三思の説と、成業論の三思の説とは、殆んど変らないかのようである。しかし成業論の三思を、倶舎論（大正二九・六八c）では、第一思・第二思が一つにせられ思業であり第三思は即ち思已業としてみられていた。その文にいう。

> 審決勝思、動発勝思に引生せらるるが故に。

と。この二思を成業論では明了に三思に仕分けているところが少しく両論の異るところと言えるであろう。

倶舎論の中では、世親は他の学派や有部の説を紹介することに重点を置いており、それらの説を批判する時に、わずかに自説が顕われる程度であり、自説が詳論されていない。これは恐らく自身が有部に僧籍を置いていたために、このような態度になったものであろう。しかるに成業論では、すでに有部を離れて、世親が唯識へ入る直前であるから、また思想的に円熟した時代の製作であるから、何ら遠慮するところなく、堂々と業に対する自説をなしたのである。

上述の如き三思のなか、第三の動発思から、いかように外に向けて行為が為されるかについて、世親は次の如く説く（同上・七八五c）。

> 若し思能く身を動ずるを即ち説いて身業と為す。此の思能く引いて身の相続をして異方に生ぜしむ、風界に因りて起るが故に。具足して応に身を動ずるの業と言ふべし。動の言を除いて、但だ身業と名づく。

と。この中間的存在としての風界をもって説明するところは、倶舎論（大正二九・一五八c）と同様である。その文にいう。

> 謂はく憶念より、楽欲を引生す。楽欲は尋・伺を生ず。尋伺は勤勇を生ず。勤勇は風を生ず。風は身業を起す。

と。要するに、思に依って余方に生起することの因となるものがあり、それは風界であり、その風というもの（自由性）に依り、身が動作するとき、その思が身業と呼ばれるというのである。

第七章　瑜伽唯識業思想

第一節　唯識のもつ業説

本書において別項に「転生一般の概説」をなした。その輪廻転生の婆沙・倶舎の説と唯識とは、同類の説をなす。性相学といわれる如く、倶舎・唯識は決して異質のものでないことは認めうるにちがいない。ただ併し婆沙論などで十二縁起の分位説（三世両重の因果の説）がなされたのに対し、法相唯識では二世一重の因果説がなされる。これは過去の十因（十二支中前十支）により、現在の二果（第十一、十二支）を得となす。或いは現在の十因（十二支中前十支）により、未来の二果（最後の二支）ありと説くこともできるのである。即ち前の方は過現門、後の方は現未門と呼ぶ。

法相で説く業説が、婆沙論などの有部の説と異なる大なるものは六識でなくて八識を説くこと、そして種子生現行、現行熏種子等の説をなすところにある。そこで法相唯識ではこれを三法展転因果同時と説き、有部が隔歴的因果別時、隔歴的三世説をなすのに対して、それをなさない。即ち同時因果に立って業説がなされる面をもつところに法相の立場の特長がある。

一切諸法はいかに縁起するか。これを唯識では次の如く考える。すなわち第八阿頼耶識の種子は、衆縁の和合を

待って現行す。これを種子生現行という。種子とは、生果の功能といわれるもの、即ち色心一切の現象を生ぜしめる因種を言い、現行とは、諸法が現在に現われ出て来ることを指す。ところで種子と現行との関係は、前は因、後は果であって、この因果は前後異時ではなくて、全く同時であると説く。すなわち、現行の方は、現行せられると同時に、直ちに種子を本識に熏じるのであり、これを現行熏種子という。この現行熏種子も亦因果は全く同時である。三法展転因果同時というのは、三法とは、(1)能生の種子、(2)所生であって能熏である現行、(3)所熏の種子との三を指す。この三法が或いは能となり、或いは所となり、展転するから、これを三法展転と呼び、その能生・所生の因果、能熏所熏の因果は、ともに同一刹那にあるから、これを因果同時というのである。しかし同時のほかに、異時の因果をみとめていることは、輪廻転生を説くことによって知られよう。

種子と現行との相状について、さらに詳しく説明してみよう。能生の種子は第八識に蔵せられ、縁きたって合するを待ち、現行し、善悪等差別の七転識を生ず。その所生の七転識には、一一にみな見分と相分とがある。その一一の二分の用を図示すれば次の如し。

眼　識……見分	相分……色
耳　識……見分	相分……声
鼻　識……見分	相分……香
舌　識……見分	相分……味
身　識……見分	相分……触
意　識……見分	相分……法
末那識……見分	相分……第八見分

これらの図示のなか、見分の方は、見分の種子から起るのであり、相分の方は、相分の種子から起り、それらは能縁となり所縁となり、心識慮知の作用をなすのである。そしてこの現行は、かえって能熏となると説く。見分は能熏の種子を第八識の自体分に熏付し、相分は所熏の種子を第八識の自体分に熏付する。このような能熏・所熏は同一刹那であって、前後はない。何となれば過去の法や未来の法には、因果の力用はないから、現行を生ずる作用、種子に熏ずる作用は、かならず一刹那の内に完了せられるからである。

因果異時のものも勿論存す。すなわち先に説いた(1)(2)(3)の三法のなか、(3)所熏の種子は、第八識の内に、種子生種子と因果異時に相続するから、同刹那に現行を生ずることはない、と法相では説く。もし熏ぜられると同時に現行するならば、無窮の過失、または同一心並起の過失を生ずるにちがいないからである。この三法因果の関係を成唯識論二（大正三一・一〇ａ）には次の如く説く。

三法展転して因果同時なること、炷の焔を生じ、焔の炷を焦すが如し、亦束蘆の更互に相ひ依るが如し。因果俱時の理、傾動せず。能熏、種を生じ、種、現行を起すこと、俱有因の士用果を得するが如し。種子の前後、自類相生すること、同類因の等流果を引くが如し。此の二は、果に於いて是れ因縁性なり。此れを除きて余の法は、皆因縁に非ず。応に知るべし、仮説なり。

と。

ところで過去・現在・未来の三世にわたる異時因果の面について考えてみよう。まず阿頼耶識は七転識の場合の如く、見分・相分がある。左図の如し。

阿頼耶識……見分
　　　　　　相分……種子、五根、器界

このなかまず相分は、識の面上に映現される客観的現象と言ってよいものを指す。すなわち我れわれが見聞覚知す

る山河大地は、一般の人びとの考えているような心識に対立した、孤立独存の外界ではなく、心識の作用によって描かれた影像にほかならず、これを心象の範囲に属して、心の相分となす。つぎに見分は、一般に我れわれが呼んで外界と言うている相分の影像を、親しく見照する主観的作用にほかならない。ところで、心識という名は、正しくこの見分について名づけたものである。そして我れわれもまたこれを認めて心識となすが、唯識の理を究めるときは、主観的の見分ばかりでなく、客観的の相分までが心識の作用以外ではない。このようにして、眼識には色や形を描き、また耳識には声を浮かべ、さらに鼻識には香、舌識には味、身識には触、また意識には諸法それぞれの影像を浮かべて、これを我れわれは眺めつつあるのである。

しかるに、本体としてこれに素地をなすものがあるが、それは有根身（からだ）と、もろもろの器界（山河大地等）とにほかならない。これらは第八識から映現せられた相分であって、我れわれはこの第八識から現象せられた相分を素地として、諸識おのおの、これが上に自己の相分を浮かべて、それでもってこれを眺めつつあるのである。

さらにその本源を求めるならば、第八識の相分として上記の二種即ち有根身と器界のほかに、種子なるものがあり、これは一切諸法の根本である。これは諸法開展の原理（生果の功能）から、種子と名づけるものであって、（植物の種子が場所と大きさとがあるのとは異なり）全く第八識の上に印象せられた諸法（万有）を描き出す一種の功能（勢力）をいう。

この種子は現行を生じ、現行は種子に熏じ、種子より種子を生ずるのをつぎに図示しよう。（次の頁）

ここに図示した如く、過去の現行阿頼耶に持っている種子より、現在の阿頼耶及び前七識のもろもろの現象を現出し、その現出せられた第七末那識が、また第八識に向かって、すべての種子を印象し、過去際より未来際にわた

過去阿頼耶─┬現行
　　　　　└種子─生─┬末　那
　　　　　　　　　├前五識　熏種子┐
　　　　　　　　　└第六識　発三業┘─和合生阿頼耶┐
┌─────────────────────────┘
├現行
└種子─生─┬末　那
　　　　├前五識　熏種子┐
　　　　└第六識　発三業┘─和合生未来阿頼耶─┬現行
　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　└種子─各〻三世に無限際

って、無限に連続するのである。

この種子において、第八識に本来固有せるものがあり、また新たに発生したものがあるが、この後の方は如何に新生するのであるか。思うにこれは、前七識が見聞覚知するたびごとに、第八識の本体に印象せられたものである。すなわち例えば眼に色や形を視、耳に声を聞き、乃至意識に思慮分別せられるたびごとに、その現行（現象）の印象を新たに第八識に向って印象づけるが、これを新生の種子という。

この種子には、名言種子と業種子との二種がある。第一の名言種子は、親生の因と呼ばれて、一切諸法個々それ自身の現象となるものにほかならない。すなわち雪も月も花も、また人類も他の動物も、その形とその心とを生み出す種子である。

また第二の業種子は、善悪親生の業の種子で、因を資け、千態万様の果報を招かしめるものをいう。またこれらの二種の中、名言種子の方は、前七識によって熏発せられるものであり、業種子の方は、第六識から熏発せられるものである。そしてこれら二種の種子が和合して、第八阿頼耶識を感受し、この第八識から前七識が転生せられ、

また五根や山河大地等の器界が現象せられるとなす。ここにおいて前七識はこれら山河大地等の器界を本質として、さらにそれぞれ各自の相分を浮かべ、すなわち法界の諸法が発現せられるのである。

しかるに、先きに図示した如く、過去世において、前七識が印象した種子が、現在の阿頼耶識を感発し、この現在の阿頼耶識より諸法を生み、その前七識よりさらに種子を熏発し、これより未来の阿頼耶識を感発す。これを過去に遡るに始際がなく、これを未来に推及して終極がなく、実に無始無終に展転相生して、輪廻は無窮なのである。

ところで前六識の存在することは、初期経典にもみられ、誰人も容易に認めうるが、第七末那識、第八阿頼耶識の二識があって、大いなる作用をなすことは容認し難くみえるが、この存在はいかにして証明しうるであろうか。思うに有情即ち人類や動物と、非情即ち草木瓦石等の類との区別は、心識の有無に由るのである。

しかるに前六識の如きものは、人が熟睡したとき、あるいは気絶したとき、決して存在しない。それ故に、第七識・第八識の二識がないとするならば、人は草木瓦石と何ら区別できないであろう。

また心識ある故に人や動物の生命があるとみられる面が考えられるが、人が極睡眠に入ったりして、すでに前六識が無くなって、これだけで心識はほかにないとすれば、その人その動物は、死者・死せる動物と、何の区別もできないはずである。しかるに第七末那識、第八阿頼耶識があるから、人も動物も、草木瓦石とは異なり、人とか動物とかと呼ばれうるのであり、それある故に生命あって生存していることが証明せられるといえよう。すなわち睡る心のほかに睡らぬ心があるから、醒めるということがある、という理になるのである。

我れわれが認識することのできる範囲において、すべてみな帰納の理法として、我れわれの六識から描き出される理が成立する以上、六識により眺められる境（対象）の裏面に、何ものかがあるとすれば、これもまた心識のた

めに映現されたものでなければならない。また六識のすべてが対象を映現する作用があるとすれば、六識以外の心的作用も、またこの作用があるはずである。こういう前提が立つからには、演繹の論法上、ここに第八識というものがあって、諸法がこれより現象するということは道理必然でなければならない。そして原因・結果の理法として、原因なくして現象のあるべき理はないから、無始已来、恒時相続してきた第八識というものが考えられるのである。

まことに唯識では、過去現在未来の三世にわたって、現行は能く種子を印象し、種子は能く現行を発現して、輪廻転生相続すると説く。そしてそれは阿頼耶識を根本となす。その阿頼耶は梵語であるが、蔵と訳す。蔵とは、この識が諸法の種子を持ち、諸法を生み出すという義である。

唯識では六識のほかの二識のなか、末那識の方は、末那という梵語を意と訳す。この識は、恒に審かに思量して、第八の阿頼耶識を眺めて、「我なり、我なり」という自我の迷執を発して、我と法（すべてのもの）が、心の外にあって、永く実在しているものの如く考えるところの妄覚を発さしめるもと（源）となす。我れわれが現に、唯識の道理は理解していても、実際にはこれをそのままに了解しえないのは、第六識の妄覚によるとみてよい。しかしその妄覚には、第七識がその根源をなしているのであり、この第七識の作用のために、我れわれがいわゆる外界のものとなすものが、心外の実在であるかの如く、類似して発生するのである。

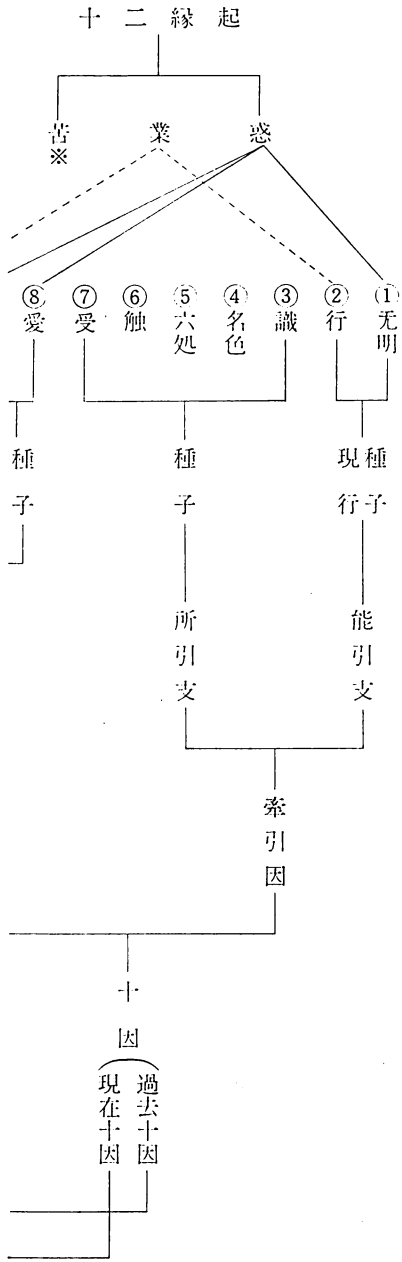
実に第七識の妄覚を源となし、第六意識もまた妄覚を起すのであり、科学に従事する人の行う顕微鏡的結果も、望遠鏡的観察の結果でさえも妄覚を完全には脱し切れない。その観察の結果なるものは、現に迷妄の境遇にあり、それ以外ではないから、要するに法界（宇宙）の真相を認識することができないのであり、実にこれは第七末那識の作用があるのによるのである。もしこのような第七識の作用を認めないときは、我れわれが現に迷妄の境界にあ

って、法界の真相を認識しえない理由を説明しえないにちがいない。

第二節　唯識教学上の業

第一項　惑業苦三の意義

生死相続が、惑・業・苦に由ることは婆沙にも倶舎にも説くところであり、唯識においても此の説をなす。その惑とは何か。これは発業潤生の煩悩を指す。つぎに業とは何をいうか。それは後有を能く感ずるものをいう。最後に苦とは何を言うか。それは業の引生する苦果である。そして惑と業と苦との三は十二縁起の十二支を摂するが、それは、次の如く表示することができる。これについては、深浦正文博士の唯識学研究下（文昌堂刊五〇五頁）を参照されたい。



⑨取 ―― 現行 ―――――― 生起因
⑩有 ―― 種子（潤生）―― 能生支
⑪生
⑫老死 ―― 現行 ―― 所生支 ―― 引生果 ―― 二果（現在二果／未来二果）

（註）※右の十二支の表中、惑業以外の七支（③④⑤⑥⑦⑪⑫）及び有（此一支は業と苦と重複）とは苦である。

第二項　業の分類に就て

(1)　三業―これは身・語・意の三業を指すが、三業はすべて思の心所を体となすところが婆沙論の有部説とは異る。成唯識論一（大正三一・四c以下）に次の如く説く。能く身を動ずる思を説いて身業と名づく。能く語を発する思を説いて語業と名づく。審と決との二思を、意と相応する故に、意を作動する故に、説いて意業と名づく。と。

(2)　故思業・不故思業―惑・業・苦という三段階次のなか、業は、ことさらに思惟して為すもの故、これを故思業というが、覚えずして誤って為す業は、之を不故思業という。そして故思業の方は、思の種子の勢力が強いが、不故思業は勢力が弱い。

(3)　増長業・不増長業―瑜伽論九（大正三〇・三一九b）には、増長しない業、即ち不増長業の十種を説く。それは、(1)夢、(2)知ること無し、(3)故思無し、(4)利ならず、数（しばしば）ならず、(5)狂乱、(6)失念、(7)楽欲に非ず、(8)自性無記、

(9)悔に損せらる、(10)対治に損せらる、である。また同論六〇（大正三〇・六三三b）には、作して増長せざる業として、(1)識別無き童稚の所作、(2)夢の所作、(3)思わずして作す、(4)自ら欲すること無きに、他の逼って作さしむ、(5)猛利なる悔心及び厭患の心を起す、という五種業を挙ぐ。また故思業であって、作しても増長する業、増長せざる業に五種業を説くが、それは雑集論四（大正三一・六七九a）、同七（大正三一・七二七c以下）、雑集論述記七（続蔵七四套第五冊）等に出る。その五種の業とは、(1)他に教勅せらる、(2)他に勧請せらる、(3)了知する所無し、(4)根本執着、(5)顛倒分別となす。

(4)　定業・不定業―婆沙論等有部論書に説くものであり、瑜伽唯識においても之を用いる。業の勢力の強いか弱いかに依って、現世に果を引くもの（順現法受業）、次生に果を引くもの（順次生受業）、第三生以後に果を引くもの（順後受業）が存す。その三以外に、順不定受業（不定業）があるが、不定というのは感果と時期と、定まるもの、そうでないものに依り、定・不定がわかたれる。瑜伽六〇（大正三〇・六三五c）に説く。

若し先に説く所の五因縁に由りて極重業を成すは、定受業と名づく。此れと相違するを不定受業と名づく。復た四業有り。一には異熟定、二には時分定、三には二倶定、四には二倶不定なり。

と。この文中、異熟定というのは、果が定まり、時が不定なるをいう。時分定の方は、時は定まっていても、果の不定なるを指す。つぎに倶定とは、果も時も倶に定まるものをいうが、倶不定は果と時と倶に不定なるものである。

(5)　福業・非福業・不動業―これは欲界の善趣の総報と、五趣中の善の別報を引く業とされる。また非福業の方は、欲界の悪趣の総報と、五趣中の悪の別報を引く業であるという。不動業は、色無色という上二界の善業をいう。

(6) 善業・不善業・無記業―この三性については、婆沙論・倶舎論とは異る義をもなし、次の如く成唯識論五（大正三一・二六b）に説く。

能く此世・他世に順益する為めの故に名づけて善と為す。人天の楽果は此世には能く順益を為すと雖も、他世には非ず。故に善と名づけず。能く此世・他世に違損する為めの故に不善と名づく。悪趣の苦果は、此世に於いては違損を為すと雖も、他世には非ず。故に不善には非ず。善・不善の益損の義の中に於いて、記別すべからざる故に、無記と名づく。

と。この中、無記には、有覆無記と無覆無記とを分かつ。これは苦楽を感ずることのない力弱きものであり、善とか悪とかと記別されないところから無記という。そして覆障（覆蔽）が有るか無いかに依って有覆・無覆を分けるが、有覆の方は、その体が染汚であるために、聖道無漏の智を障えて起らしめないもの、それは心を蔽うて清浄ならしめないという意味で有覆という。無覆の方は、(1)異熟、(2)威儀路心、(3)工巧処心、(4)変化心の無記の四が説かれる。

第一の異熟無記は、四無記中最も力の弱いもので、みづから現行できない。そして他の善悪の業力に助けられて現行した三界の果報を指す。いわゆる「因是善悪果是無記」である。これには第八阿頼耶識即ち真異熟と、前六識即ち異熟生との二種を分かつ。しかし二種共に果報であるから、無記に限られている。第二の威儀路心無記は、行住坐臥の身体の動作を指す。第三の工巧処心無記は、身工巧と語工巧とあり、前者は書画とか彫刻などすべて身の上の工巧、後者は発声歌謡などすべて語の上の工巧である。第四の変化心無記は、定力によって人物とか宮殿などを変化する心の無記を指す。これは定の通力による果であるという辺から通果無記とも呼ぶ。

有漏無漏の分別とか、有為無為の分別が三性の上になされるが、これは基本的に、婆沙・倶舎の思想と異るとこ

ろはない。

(7)　引業・満業―引業の方は、総報の果体を引く業を言い、総報業ともいう。また別報の方は、別報の果報を引く業を言い、別報業とも称する。前者は果体であり、果報の総体を指し、阿頼耶識の真異熟なのである。しかるに後者は果報であり、前六識の異熟生を指す。人間の上で言うならば、人間として平等の例が前者、男女等の差別ある例が後者であるとされる。この引満二業について成唯識論二（大正三一・七c）に次の如く説く。

異熟習気を増上縁と為して、第八識を感ず。引業の力に酬ふて、恒に相続する故に、異熟の名を立つ。前の六識を感ず。満業に酬ひたるは、異熟より起るをもつて、異熟生と名づけ、異熟と名づけず。間断有るが故に。

と。

第三項　二執二障に就て

輪廻転生の根本が煩悩より発することは、惑・業・苦三道輪廻の理に依って知られる通りである。しかるに唯識では、煩悩に二執・二障を分かつ。すなわち我執・法執の二執と、煩悩障・所知障の二障とである。そして二執をもととして二障を起すから、二執は本、二障は末と扱う。この執と障との関係は、我執によって煩悩障が起り、法執によって所知障が起るとされる。成唯識論九（大正三一・四八c）に次の如く説く。

煩悩障とは、謂はく遍計所執の実我と執ずる薩伽耶見を上首と為せる百二十八の根本煩悩と、及び彼れが等流の諸々の随煩悩となり。此れ皆有情の身心を擾悩し、能く涅槃を障ふるを、煩悩障と名づく。所知障とは、謂はく遍計所執の実法と執ずる薩伽耶見を上首と為せる見と疑と無明と愛と恚と慢と等なり。所知の境と无顛倒の性とを覆ひ、能く菩提を障ふるを所知障と名づく。

と。そして二執・二障には夫れぞれに、次の図の如く倶生起・分別起の別があると説かれる。

- 惑
  - 煩悩障（我執）
  - 所知障（法執）
    - 倶生起
      - 我執
        - 常相続
        - 有間断
      - 法執
        - 常相続
        - 有間断
    - 分別起
      - 我執
        - 即蘊の計我
        - 離蘊の計我
      - 法執
        - 就蘊処界
        - 就蘊処界以外

第四項　有情の生死相続

唯識三十頌の第十九頌（大正三一・六一a）には、「諸業習気と二取習気と倶なるに由って、前の異熟既に尽れば、復た余の異熟を生ず」と説き、有情の生死相続を示す。そして覚夢鈔中（大正七一・七八a）には、縁起十二支を述べて後に、有情の一期、即ち生老死という輪廻を解説していう。括弧は私が補う。

今此の一期に亦無明を起す。无明は業を発し、乃至愛を起して苦の種子を潤す。前の次第と等しくして異り有ること無し。是くの如く是くの如く輪廻無窮にして、无始際より今に至る。故に生死の流は无明を源と為す。其の無明は即ち是れ无明の種子の所生なり。其の種子は、即ち彼の過去の无明の現行の熏習する所なり。其の所熏種、本識中に在って、自類相生して間断无きが故に、是くの如く是くの如く无明を起す。是の如く是の如

く无明を生ずる故に、是の如く是の如く輪転して絶へず。其の能持の本識も、亦自種より生ず。其の本識の種子、還って本識の中に在り。即ち是れ六七二識の所変の相分の熏ずる所の本質の種なり。其の六七識も六七二識の種より生ず。其の種子とは、即ち六七識自の熏ずる所なり。熏じ已れば亦自の本識の中に在り。是くの如き一切の種子、皆第八識の中に在って、自類相生す。譬へば暴流の相続して絶へざるが如し。无始已来種、現行を生じ、現（行）種子を熏じ、種、種を生ずる故に、生死流転、尽くる无きなり。当に知るべし、生死輪廻は、唯だ是れ自心の作なり。

と。

第五項　分段変易二生死

部派仏教では、生死と言えば、ただ一種のみ。しかるに大乗では分段生死のほかに、変易生死を説く。分段生死というのは、諸〻の有漏の善不善業が、煩悩障の助縁の勢力に由って感ずる所の三界の麁なる異熟果をいう。しかるにこの分段というのは何を意味するかというに、これは因縁力に随って、寿命の長短があり、決まった斉限があるから分段という。つぎに変易というのは、諸〻の無漏の有分別の業は、所知障の助縁の勢力に由って、殊勝なる細の異熟果を感ずるのをいうのである。その変易とは、何を意味するかというに、悲願力に由って、身命を改転して、決まった斉限が無いから変易という。即ち変異の縁を指す。たとえば、麁身を改めて、細質と為し、短寿を易えて長年と為すのである。

ここで一の問題を生ず。もしも、すでに麁を改めて細と為し、短を易えて長と為すというならば、それを何故に生死と名づけるのであるか。思うに、覚知の勢の尽きるのを名づけて死と為し、入定して資に還るのを生と謂うの

である。

二種の生死のなかで、有情が惑・業・苦と流転するのは、分段生死の方であるが、菩薩の方は、分段でなく変易生死の身を受く。菩薩十地のなか、八地已上はかならず変易身を受けるが、七地以前の場合は、(1)悲増か、(2)智増か、(3)悲智平等かに依って、受け方が異なる。(1)は分段身を受け、(2)は初地以上は倶生起の煩悩障を伏するから変易身を受く。また、(3)は二類がある、などと説かれる。この変易生死の方は、迷界の生死の面でなくて、断惑証理の経路において説かれることを注意すべきであろう。

第三節　無著・安慧の業説

無著菩薩は世親菩薩の兄で、多くの著書が現存するが、ここでは大乗阿毘達磨集論に説かれている業説をみることにする。そして唯識の十大論師の一人である安慧菩薩が此書を釈した大乗阿毘達磨雑集論を窺いたい。この偉大な二菩薩の業説は、これらの書に依る限り、婆沙論や倶舎論と質を異にするものはない。そう言う点において、倶舎論の業説は、仏教の業説の基礎学をなしているとみてよいのである。

集論の決択分は、(1)諦品、(2)法品、(3)得品、(4)論議品の四品に分かれるが、諦品に四諦の中の集諦を説き、その中に惑と業を説くなか業を説く文をかかげ、また雑集論の註解がある。今それを検討しよう。

集論四（大正三一・六七八c以下）に次の如く説く。

云何んが煩悩増上の所生の諸業ぞ。謂はく若しは思業、若しは思已業、総じて業相と名づく。又五種の業有り。一には取受業、二には作用業、三には加行業、四には転変業、五には証得業なり。

と。これを雑集論七（同上・七二七b）には次の如く釈す。

(1)取受業＝眼等の能く色を見る等なり。
(2)作用業＝(イ)地等の能く任持する等なり。
　(ロ)諸法の自相の所作なり。（所有の色の質碍の変壊する等）
(3)加行業＝意解を先と為し、身業等を起す。
(4)転変業＝金師等の荘厳の具を造る等なり。
(5)証得業＝聖道等の涅槃を証する等なり。

右の解説において、迷いの業、悟りの業の両方があり、また善悪にかかわらぬ無記業のあることが知られる。
つづいて集論四（同上・六七九ａ）に説く。

　今此の義の中、意多く加行業を分別す。

と。雑集論七（同上・七二七ｂ）にいう。

　頗(かたは)ら亦兼ねて証得・作用の二業有り。

と。次に集論四（同上・六七九ａ）に説く（取意）。

(1)思業＝福業・非福業・不動業。
(2)思已業＝身業・語業・意業。
又此の身・語・意の三業は或は善、或は不善なり。
(1)十不善業道＝殺生・不与取・欲邪行・妄語・離間語・麁悪語・綺語・貪欲・瞋恚・邪見。
(2)十善業道＝離殺生、乃至、離雑穢語、無貪・無瞋・正見。

これに関し、雑集論七（同上・七二七ｂ）に解説して言う。（取意）

今此の中に於いて唯だ業道のみを以って身等の業を顕はすことは、経に随順せんが為めに、勝れたるに就きて説く。彼の方便等（の業）も亦身等の業に摂めらるる故なり。

(1)前三＝身業。
(2)中四＝語業。
(3)後三＝意業。

また集論四（同上・六七九ａ）には次の如く説く（取意）。

　又殺生等は応に五門を以って其の相を分別すべし。
(1)事の故に、(2)意楽の故に、(3)方便の故に、(4)煩悩の故に、(5)究竟の故に。

これについて雑集論七（同上・七二七ｂ以下）には次の如く詳説する（取意）。

(1)殺生等の事＝有情数にもあれ非有情数にもあれ、其の所応の如く此の処所に依りて殺生等を起す。
(2)（殺生等の）意楽＝此の事に於いて此の（事についての種々なる）想の意楽を起し、及び当に此の業道を為さんとする意楽を起す。
(3)（殺生等の）方便＝（意楽に随ひて方便を起し）此の（方便の）作用、或は自にもあれ或は他にもあれ、身と語と意とを発す。
(4)（殺生等の）煩悩＝貪と瞋と癡となり。其の所応の如く、或は総（にして貪瞋痴一切総じて具はり）或は別（にして或は貪、或は瞋等各別）なるなり。
(5)（殺生等の）究竟＝彼彼の方便に由り、如是如是の業道円満す。或は爾の時に於いて、或は後の時に於いて（円満）す。

以上は、一般的に殺生等のすべてに通じて五門を分別したものであった。しかるに、特に具体的に殺生に取り限って次に雑集論七（同上・七二七b）にその五門を解説していう。

㈠殺生の、⑴事とは、謂はく有情数なり。⑵意楽とは、謂はく此の（有情数に就きての）想と及び必らず害せんとの意なり。⑶方便とは謂はく害せんが為めの故の刀杖等の如きなり。⑷煩悩とは謂はく貪等なり。⑸究竟とは、謂はく彼の衆生、方便に由るが故に、或ひは無間に死し、或は後時に死するなり。

と。不与取、その他の五門については同様に理の如く思択できると述べている（取意）。

㈡不与取＝⑴事とは、謂はく他に摂（属）する所の、若しは有情数（若しは）非有情数なり。……⑸究竟とは、謂はく取りて己が有と為すなり。

㈢欲邪行＝⑴事とは、謂はく所行に非ざる女なり。或は所行なりと雖も、分に非ず、処に非ず、時に非ず、量に非ず、及び理に応ぜざる一切の男と、及び不男となり。……⑸究竟とは謂はく両両交会するなり。

㈣虚誑語＝⑴事とは、謂はく見聞覚知と、不見と不聞と不覚と不知となり。⑵意楽とは、謂はく（見等に於けると）別異なる想と、（此の）別異（なる想）を説かんと欲するなり。……⑸究竟とは、謂はく時衆と及び対言者との領解なり。

㈤離間語＝⑴事とは、謂はく諸〻の有情の、若しは和合すると、若しは和合せざるとなり。⑵意楽とは、謂はく即ち彼れに於いて、乖離と及び不和合とを起す（ことを楽ふ）意（欲）なり。……⑸究竟とは、謂はく破する所の領解なり。

㈥麁悪語＝⑴事とは、謂はく諸〻の有情に能く損害を為すなり。……⑸究竟とは、謂はく麁悪の言を発するなり。

(七)綺語＝(1)事とは、謂はく能く不饒益の義を、引摂するなり。……(5)究竟とは、謂はく正しく此の言を、発するなり。

(八)貪欲＝(1)事とは、謂はく他に摂（属）する所の資財なり。(2)意楽とは謂はく此の想と及び愛楽とを起すなり。(3)方便とは、謂はく思量し籌度して己が有と為んと欲するなり。……(5)究竟とは、決定して執じ己が有と為すなり。

(九)瞋恚＝(1)事は謂はく諸々の有情に能く損害を為す。……(5)究竟は謂はく決定して害を加ふる等。

(十)邪見＝(1)事とは、謂はく実有の義なり。(2)意楽とは、謂はく実有に於いて、非有の想と及び彼の欲楽とを起すなり。……(5)究竟とは、謂はく決定して誹謗するなり。

集論四（同上・六七九ａ）には、契経に故思造業即ち自由意志による造業が説かれるが、それには(1)他所教勅故思造業、(2)他所勧請故思造業、(3)無所了知故思造業、(4)根本執著故思造業、(5)顛倒分別故思造業があると説き、これを雑集論七（同上・七二七ｃ以下）に次の如く解説する（取意）。

(1)他所教勅故思造業＝人が自ら欲楽せざるに、他人が強力に教勅せることに因り故思を起して不善を行ずるをいう。

(2)他所勧請故思造業＝人が自ら欲楽せざるに、他人の勧請に因り、他人の引導に因り、執じて利益と為し、故思を発起して不善業を行ずるをいう。

(3)無所了知故思造業＝人が自ら得失を了せず、執著する所なく、所作を欲するに随ひ、故思を発起して不善業を行ずるをいう。

(4)根本執著故思造業＝人が自ら貪瞋等の諸々の不善根の為め、その心を纒蔽して、猛利に執著し、故思を発起し

て不善業を行ずるをいう。

(5)顛倒分別故思造業＝人が自ら不平等因の（顛倒の）見に依つて邪法を愛楽し、当来の可愛の異熟を求めんが為め、故思を発起して、不善業を行ずるをいう。

上記の五種の故思業の分別は、極めて注目に価するもので、このような故思造業は凡夫の日常生活においてまぬかれえず、このために此のままでは迷界は決して止むことがない。ところで此の五種に関して、前三と後二との間には相違点があるという。

集論五（同上・六七九ａ）に説く。

此の（五の）中、根本執著故思造業と顛倒分別故思造業と（の後二）は、若しは造り若しは増長するとき、異熟を受けざるには非ず。作るとは、謂はく諸ゝの業を起造し、其れをして現行せしむるなり。増長とは、謂はく習気をして増益せしむるなり。

と。これを雑集論七（同上・七二八ａ）には次の如く解説する。

所以んは何ん。前三の故思作業は、作ると雖も増長せず、軽きが故に必らずしも異熟を受けず。後の二の故思作業は、若しは作り、若しは増長するとき、重きが故に必らず定んで異熟を受く。

と。また、増長というのは、「習気をして増益せしむ」という文を解説して言う。

阿頼耶識の中に於いて、異熟の種子を増長するが故なり。

と。このアラヤ識を説くところは、婆沙論や倶舎論の業論中になく、この点で「大乗阿毘達磨」と呼ばれることになるのである。成業論も亦同じ。

集論四（同上・六七九ａ）には、契経に、決定受業が説かれるが、それは(1)作業決定、(2)受異熟決定、(3)分位決定

の三種ありと説き、雑集論七（同上・七二八ａ）には次の如く説く（取意）。

(1)作業決定＝宿業力に由り、決定して異熟の相続することを感得するなり。此の生の中に於いて必らず此の業を造る。何を以っての故に。応に此の業を造るべき、期限決定せるが故に、終に（此の期）限を越えずして必らず此の業を造る。乃し諸仏世尊の大神通力に至るも、亦障を為し、其れをして造らざらしむること能はず。因の決定力に随ひ、果相続して、転変するが故なり。

(2)受異熟決定＝先きに説ける所の故思造業の如し。

(3)分位決定＝現法受等の分位決定の業なり。此の業に由り、現在の中に於いて必定して異熟を受くるが如し。此の業に由り、必らず異熟を受生し、此の業に由り、必らず後の異熟を受く。

と。

雑集論七（同上・七二八ａ）には、集論四の文を受け、それを引用しつつ、次の如く、十不善業道の三果即ち(1)異熟果、(2)等流果、(3)増上果を説く。それは婆沙論や倶舎論の所説に同じ。文にいう（取意）。

(1)異熟果＝三悪趣の中に於いて、（業の）下・中・上の（三）品（類）に随ひて、傍生と餓鬼と那落迦との異熟を受く（集論の文）。

(2)等流果＝各ゝ其の相に随ひ、人趣の中に於いて自身の衆具の衰損するを感得するなり（以上、集論の文）。謂はく悪趣より没して後人中に生れ、殺盗等に由り、各ゝ其の相に随ひ、自身の衆具の衰損するを感得す。所謂る寿命短促にして常に貧窮なる等は、その所応なるが如し。

(3)増上果＝各ゝ其の相に随ひ、所有（あらゆ）る外事の衰損することを感得す（以上集論の文）。謂はく殺生等は、各ゝ其の相に随ひ、稼穡等の外事の衰損することを感ず。所謂る外具の、光沢に乏少なるは、是れ殺生の増上果なり。

と。

また雑集論七（同上・七二八ａ以下）には次の如く解説する（取意）。

(1)異熟果＝十不善業の修習に於いて、多く修習するが故に、那落迦と傍生と餓鬼とに生ず。

(2)等流果＝若し此の人の同分中に来ることを得れば、殺生に由るが故に、今短寿を得す。不与取なるが故に、財物乏少なり。欲邪行なるが故に、妻貞良ならず。虚誑語に由るが故に、多く誹謗を被る。離間語なるが故に親友乖離す。麁悪語なるが故に恒に不如意の声を聞く。綺語に由るが故に言威粛ならず。貪欲に由るが故に貪転じて猛盛なり。瞋恚に由るが故に瞋転じて猛威なり。邪見に由るが故に癡転じて猛盛なり。諸〻の邪見は、癡の増上なるが故なり。

(3)増上果＝極めて修習せる殺生業に由るが故に、一切の外事は光沢に乏少す。不与取なるが故に、霜雹に遭ふこと多し。欲邪行なるが故に、諸〻の塵坌多し。妄語なるが故に、諸〻の臭穢多し。離間語なるが故に、（其の地）高下険阻なり。麁悪語なるが故に、其の地は鹹鹵、磽确、穢悪なり。綺語なるが故に、時候乖変す。貪欲なるが故に、果実尠少なり、瞋恚なるが故に、果味辛苦なり。邪見なるが故に、果味辛苦なり、或ひは全く果无し。

と。

つぎに不善に反して十善業道につき集論四（同上・六七九ａ以下）には、その三果を次の如く説く（取意）。

(1)異熟果＝人天趣の中に於いて、人天の異熟を受く。

(2)等流果＝彼の処に於いて、各〻其の相に随ひて、自身の衆具の興盛なるを感得す。

(3)増上果＝彼の処に於いて、各〻其の相に随ひて、外事の興盛なるを感得す。

と。それにつづいて雑集論七（同上・七二八b）には、次の如く説く。

不善業道の如く、異熟果等の三種の差別を建立す。是くの如く有漏善の業道の、人天中に於ける三果の差別は、其の所応の如く、亦当に建立すべし。

と。

また集論四（同上・六七九b）には、引業（招引業）と満業（円満業）とを次の如く説く（取意）。

善と不善との業は、善趣と悪趣との中に於いて、異熟を感生する時、招引業・円満業有り。

(1)招引業＝此の業に由りて能く（総報の）異熟果を牽く。

(2)円満業＝此の業に由り、生れ已りて、愛・非愛の（別報の）果を領受す。

と。つづいて集論四（同上・六七九b）と雑集論七（同上・七二八b）には業力に依って身を感得（牽得）する四種の場合を説く（取意）。

(1)一業力牽得一身＝一業力が一生の異熟の種子を長養するに由るが故に。

(2)一業力牽得多身＝一業力が多生の異熟の種子を長養するに由るが故に。

(3)多業力牽得一身＝多業が利那に数数一生の異熟の種子を長養するに由るが故に。

(4)多業力牽得多身＝多利那の業が更に相資持し、展転して多生の異熟の種子を長養するが故に。

と。

ここで集論四（同上・六七九b）には、一有情が多業を成就せば、いかなる次第順序で異熟果を受けるかを問い、その答は次の如くである。

彼の身中に於いて重き者先づ熟す。（次には）或は将に死せんとする時現在する者（熟し）、（次には）或ひは

先に数〻（慣）習せし所の者（熟し）、（次には）最初に行ぜし者の彼の異熟先づ熟す。

と。

また集論四（同上・六七九ｂ）には、次の如き三業を説く（取意）。

(1)福業＝欲界繋の善業。

(2)非福業＝不善業。

(3)不動業＝色無色界繋の善業。

ここで集論四（同上・六七九ｂ）において、「无明は行に縁たり」という経説の無明に、「異熟愚」「真実義愚」の二があると説き、「異熟愚に由るが故に非福行を発し、真実義愚に由るが故に福と及び不動行とを発す」と説くことは注意を要する。この二種の愚を雑集論七（同上・七二八ｃ）に次の如く説く（取意）。

(1)異熟愚＝一向に染汚の性なるに由り、无明の合する時、必らず異熟の行相を信解して、正見することを容受せざるなり。

(2)真実義愚＝彼の四聖諦（真実義）に於いて愚痴なるをいう。未だ諦を見ざる者は、善心を起すと雖も、彼の随眠に随転せらるゝに由るが故に亦愚痴と名づく。彼の（随眠の）勢力に由り、三界の苦に於いて実の如く知らず、便はち能く後有の因性なる福（行）と不動行とを起す。已に諦を見たる者は、能く此の業を発すには非ず。真実義愚无きが故に。是の故に彼の業は、此（の真実義愚）に因りて生ずと説く。

と。

集論四（同上・六七九ｂ以下）には共業・不共業と強力業・劣力業とを次の如く説く（取意）。

(1)共業＝若しは業、能く諸〻の器世間をして差別せしむるをいう。

(2)不共業＝若しは業、能く有情世間をして種々差別せしむるをいふ。

と。また共業について別の考えを集論に説く。

復た業有り、諸〻の有情をして展転して増上せしめ、此の業力に由りて、諸〻の有情は更に互ひに相ひ望めて増上縁と為ると説く。彼れ互ひに増上力有るを以っての故に亦共業と名づく。

と。これを雑集論に解説していふ。

此の勢力に由り、諸〻の有情の類は、展転して更ひに諸〻の心心所法、変異の生因と為る。

と。これを経には次の如く説くと集論にいふ。

是の故に経に言はく、是くの如き有情と余の有情と、互ひに相見ること等しく、而して受用せずしては、易く得べからず。

と。共にして不共、不共にして共とみられる人間相互認識の等同性の如きものがここに解明されており、甚だ注意すべきものがある。

以下に(1)強力業と(2)劣力業との分別を集論四（同上・六七九c）に説く。その(1)を説くに十二の義を示し、(2)はそれに相違するものといふ。その強力業の十二義は次の如し。

(I)云何んが強力業なるや。謂はく対治力の強き補特伽羅なるが故に、思所造の諸〻の不善業は、（強き）対治力に由りて摂伏せらる。故に当に那落迦（の果）を受くべき業をして、転じて現法受を成ぜしむ。（さらにまた）応に現法受業をして、転じて受けざらしむべし。此の業を強力と名づくる所以は、能対治の業力の強きに由るが故なり。

と。これを雑集論七（同上・七二九a）に解説していふ。

　此の能治の業を所治の業に望むるに、其の力強勝にして、彼の（所治の業力）所感の諸〻の苦の異熟をして、転変して滅せしむるが故に（強力業と名づく）。

と。ここに我われは、殺父の業を造った者さえも、定業を転じうるという理をみる。しかし定業不転の場合をも認めていることは(4)をみて知ることができる。

　善業は不善業よりも強し、ということは既に婆沙論にも説かれるが、集論にもそれを次の如く説く。

(2)又故思所造の一切の善業を不善業に望めて、対治力強きを皆強力と名づく。此の業に依るが故に、薄伽梵は説きたまはく、我が聖弟子、能く无量広大の業を以って善く其の心を熏ず。（故に）諸〻の造作せらるる有量の業、此の業は（其の果を）牽引する能はず、留住する能はず、亦彼の数に堕落せしむるに能はざるなり。

(3)又対治力の劣なる補特伽羅の故思所造の諸〻の不善業を、諸〻の善業に望めて皆強力と名づく。

と。「善業は強し」とは言っても、ただ一切の善業が必らずしも強力ではないのであって、弱いものもあることを(3)は指示している。

(4)又故思造業の異熟決定の不断不知なるを強力業と名づく。

と。これは、転業の機会の与えられない不断不知の場合を考えに入れているのである。

(5)此の意の中に説く、一切の善不善の業は差別有ること無し。但だ異熟決定して、諸〻の聖道力の断ぜざる（能はざる）ものを、皆強力業と名づく。

と。これは(4)の続きの論説で、聖道力で断じえない異熟決定のものの存在をみとめたものである。

(6)又欲界繫の諸〻の不善業の性は、皆是れ強なり。これを雑集論に解説していう。「衆多の煩悩・随煩悩等を助伴と為すが故なり」と。もと強力業と劣力業という分別は、相対してみるものであるから、眺める仕方によって、

強弱の名が立つことの例をここに(6)等は示している。

(7)又先に串習せる所のものを強力業と名づく。と。これを雑集論に解説していう。「数〻熏習を相続せるを以っての故なり」と。

(8)又強位に依る（が故に）強力業と名づく。

これについて雑集論に解説していう。「盛年に処して造る所の諸業の猛利なるは、執著の浄信に発さるゝが故なり」と。

(9)又（対）治すべからざる者の所造の諸業を強力業と名づく。无涅槃法に由る（が故なり）。

と。これを雑集論には、「无涅槃法に由るとは、（所造の）所有の諸業は、対治力の能く伏する所に非るが故なり」という。

(10)又田に由るが故に強力業を発す。

と。これを雑集論には「謂はく、母等を害する業なり」と解説した。これは有部で業の完了する過程を説く(A)三位説（加行・根本・後起）と(B)六段説をなす中、(1)意楽、(2)思、(3)加行、(4)業道、(5)田、(6)後起があり、その第五の田についての分別がこの第十義中に考究されているとみてよい。

(11)又心の加行に由るが故に強力業を発す。

と。これを雑集論に解説していう。「謂はく无上菩提に於いて強き大願を発す等なり。此の所生の業の其の力の猛盛なるを強力業と名づく」と。発菩提心の力を大いにみとめるものこそ大乗である。

(12)復た次に、九種の因に由りて強力業を発す。謂はく(一)田の故に、(二)事の故に、(三)自体の故に、(四)所依の故に、(五)作意の故に、(六)意楽の故に、(七)助伴の故に、(八)多修習の故に、(九)多の衆生と共に行ずる所なるが故なり。

と。雑集論には「九因に由りて強力業を発す」ことについて、次の如く解説している(取意)。

(1)田＝大功徳を具し、福田と為すに堪ゆる。

(2)事＝施す所の物多くして而も精妙。

(3)自体＝戒は施よりも勝れ、修は戒よりも勝る、等。

この自体の中で、施は世俗の善とみる故に、戒という比丘の善を上となすものであろう。そして比丘の修は、善の中、戒よりも積極性あるものとして、戒よりも上となす。しかし大乗の布施、極致としての大悲ともなれば、それが戒、修を越すという思想があり、利他の面において高く評価されるもののあることは当然と言ってよい。

(4)所依＝已離欲の者が諸〻の福業を作す。

(5)作意＝猛利なる浄信と倶行する作意。

と。この(5)は阿闍世王の無根信と、その発菩提心の如きものが含まれると云ってよい。

(6)意楽＝涅槃を希求する所有の意楽。

と。仏教の目指す所はここにあり、特に大乗の上求菩提・下化衆生、願作仏心・度衆生心の強い意楽は強力業であることは無論のことである。

(7)助伴＝更に広く余の福業の事を修習する共相の摂受。

(8)多修習＝数数修習し、或は数数尋思す。

(9)多衆生と共に行ずる所＝自ら作し他に教へ、(他の)作すを見て随喜す。

と。この(9)は実に重要であって、仏教の社会的実践の方面と言ってよい。「願以此功徳、平等施一切、同発菩提心、往生安楽国」とか、常行大悲の現益とか、饒益有情の種々の業の尊重される大乗仏教において、これが最強力業で

あることは勿論である。一人仏たる道の開けるとき、他の多くの者の仏たる道が開かれねばならない。

この雑集論七（同上・七二九ｃ）には、善因楽果・悪因苦果を説くけれども、業に苦楽等の所謂る感情が伴のうても、必ずしも善とか不善とかを、何れか一に決しえないという、合理的判断を示している。この判定は注目されねばならない。その文にいう。

楽と苦なる行業に二種あり。謂はく善と不善となり。其の所応に随ひ、当来世の苦受と楽受と不苦不楽とに順じて、還りて能く楽等の異熟を感得す。是くの如く苦と倶なる行業と、不苦不楽と倶なる行業にも各〻二種あり。……

と。つぎに集論四（同上・六八〇ａ）には、次の如く三種の業を説く。これは婆沙・倶舎に説くものと異らない。

(1)律儀業。

(2)不律儀業。

(3)非律儀非不律儀業（処中律儀業）。

この律儀業中に、静慮律儀所摂業、無漏律儀所摂業が含まれる。

(1)静慮律儀所摂業＝能く犯戒を発起する煩悩の種子を損伏し、欲界の欲を離るる者の所有の遠離と、初二三静慮の欲を離るる者の所有の遠離とを、是れを静慮律儀所摂の身語の性と名づく。

(2)无漏律儀所摂業＝已に諦を見たる者の、無漏の作意力に由りて得る所の無漏の遠離戒の性なり。

と。この(1)(2)のほかの(3)別解脱律儀所摂業を解明する中で、集論四（同上・六八〇ａ）には、婆沙論と同様にある種の身傷者が仏教徒たりうるか否かの問答を掲げている。

問ふ。扇搋・半択迦等は、彼れ鄔波索迦律儀を受くるを遮すと為すやいなや。

答ふ。彼れ鄔波索迦律儀を受くるを遮せず。比丘・比丘尼等の二の出家の衆に親近し承事するに堪へざるが故なり。

と。この中で、次の如き五種の半択迦を区別す（取意）。

⑴生便半択迦、⑵嫉妬半択迦、⑶半月半択迦、⑷灌灑半択迦、⑸除去半択迦。

と。ところで扇搋・半択迦と同様に二形人もその扱いをされる。その理由を雑集論八（同上・七三〇a以下）には次の如く説く。

　二形も亦爾なり。（二形は）男女の煩悩恒に倶に現行し、（比丘・比丘尼等の）二衆に親近し、承事するに堪へざるが故に、別して（二形を）説かず。

と。

　ここで集論四（同上・六八〇b）に、職業上で不律儀の中に入れられるものをも説いており、これはインドにおける種姓の差別観と通じており、今日においては、再考・熟考さるべきものに属する。その文にいう。

　不律儀とは、謂はく諸〻の不律儀の者は、或ひは、彼の種姓中に生ずるに由るが故に、或ひは彼の事業を受持するに由るが故に、期する所現行して、彼の業決定するなり。何をか名づけて不律儀と為すや。

と。これについて次の如き例を示す（取意）。

⑴羊を屠る、⑵鶏を養ふ、⑶猪を養ふ、⑷鳥を捕ふ、⑸魚を捕ふ、⑹鹿を猟る、⑺兎を罝る、⑻劫盗す、⑼魁膾す、⑽牛を害す、⑾象を縛る、⑿壇を立て龍を呪す、⒀獄を守る、⒁讒搆し好んで損を為す、等。

右につき雑集論八（同上・七三〇b）に解説していう（取意）。

⑴羊を屠るとは、活命を欲する為めに屠養し買売す。

(2)鶏(3)猪等を養ふも、其の所応に随ふ。
(11)象を縛るとは、恒に山林に処して野象を調執するなり。
(12)壇を立て龍を咒すとは、龍蛇を呪することを習ひて、戯楽し、自活するなり。
(14)謠搆とは、離間語を以って他の親しみを毀壊し、持用、活命するなり。……

と。

また集論四（同上・六八〇b）には次の如き三業を説く（取意）。

(1)順楽受業＝欲界より、乃し第三静慮に至る所有の善業。
(2)順苦受業＝不善業。
(3)順不苦不楽受業＝第四静慮已上の所有の善業等。

つぎに亦三種の業を説く。

(1)順現法受業、(2)順生受業、(3)順後受業。

さらに集論四（同上・六八〇c）には四種の業を説く（取意）。

(1)黒黒異熟業＝不善業。
(2)白白異熟業＝三界の善業。
(3)黒白黒白異熟業＝欲界の雑業。
(4)非黒白異熟業＝〔黒白に非ざる（非）異熟の業にして能く諸の業を尽す〕方便无間道の中に於いてする諸〻の无漏業。

雑集論八（同上・七三一a）には、(4)につき解説していう。

方便无間道は、是れ彼の諸業の断対治なるを以っての故なり。黒に非ずとは煩悩の垢を離るるが故なり。白とは一向に清浄なるが故なり。異熟无きとは、生死と相違するが故なり。能く諸業を尽すとは、无漏業の力は、永く黒等の三の有漏業と異熟習気とを抜くに由るが故なり。

と。

ついで集論四（同上・六八〇c）には、次の如く染汚の三業を説き、また(1)染汚業、(2)清浄業を区別す。その染汚の三業を雑集論八（同上・七三一a以下）に解説していう（取意）。

(1)曲業＝若しは身語意業の、能く正直なる八聖道支を障へ、生長せざらしむるを云ふ。

(2)穢業＝若しは身等の業の、能く相続を汚し、此れに依りて、是くの如き障を発生する業なり。

(3)濁業＝若しは身等の業の、外道の顛倒の見に依止して生ずるを云う。

これら三種の染汚業の中、雑集論には特に濁業につき次の如く説く。「一切の如来の清浄なる聖教の対治する所にして、不信混濁の所摂なるが故なり」と。

また雑集論には染汚業の三種について次の如き差別をなす（取意）。

(1)曲業＝断常の辺に堕在し、処中の行に違する義を曲と云う。

(2)穢業＝損減の見に摂せられ、清浄所立の法を憎悪する義を穢と云う。

(3)濁業＝薩迦耶見に摂せられ、真無我の見を障ふる義を濁と云う。

清浄業のなか、(1)浄業、(2)三牟尼業があり、これを雑集論八（同上・七三一b）には次の如く解説する（取意）。

(1)浄業＝上述の雑染業（染汚業）と相違する類なり。三の浄業を解せば、謂はく善浄の尸羅にして、正直見に摂せらるる身語意業なり。戒を毀犯する見の垢を遠離するが故なり。

⑵三牟尼業＝学と无学との所有の无漏の身語意業なり。唯だ諸〻の牟尼のみ此の業有るが故なり。

と。集論四（同上・六八〇c）には(A)施業、(B)施円満、(C)施物の円満につき次の如く説く（取意）。まず(A)施業には、次の四点より分別している。

⑴因縁＝无貪と无瞋と无癡との善根。

⑵等起＝彼と倶に行ずる思。

⑶処所＝所施の物。

⑷自体＝正しく施を行ずる時の身語意業。

つぎに(B)施円満については⑴数数施すが故に、⑵偏党无く施すが故に、⑶其の所欲に随いて円満に施すが故に、施が円満でありうる、と説く。さらに施円満について次の如き六施を説く。

⑴无所依の施なるが故に。

⑵広清浄の施なるが故に。

⑶極歓喜の施なるが故に。

⑷数数施すが故に。

⑸田器の施なるが故に。

⑹善く新旧分布する施なるが故に。

六施につき、雑集論八（同上・七三一b以下）には次の如く解説す。

此の義に依るが故に、経に是くの（如き）説を作す。（謂はく）(イ)解脱捨と、(ロ)手を舒べて施すと、(ハ)遠離を楽しむと、(ニ)常に祠祀すと、(ホ)捨具足と、(ヘ)正施の時に於て、（平）等に分布するを楽しむ、となり。是くの

如き諸〻の句は、其の次第に随ひ、（前の）无所依の施等（の六施の意）を顕示せるものなり。⑴无所依の施とは、謂はく有及び資財を廻向せずして恵施を行ずるなり。⑸田器とは、謂はく貧苦田と功徳田となり。(ロ)手を舒ぶるとは、広く恵施を行じ、手を潜縮せざるが故なり。(ニ)常に祠祀すとは、祠祀を串習し以って性を成ずるが故なり。(ホ)捨具足とは、慧を先と為すが故なり。(ヘ)正施の時に於いて（平）等に分布するを楽しむとは、来り求むる者に於いて、所施の物を以って等しく分布するが故なり。

と。

つぎに又(C)施物の円満につき集論四（同上・六八〇c）には⑴所施の財物は誑詐もて得たるに非るが故に、⑵所施の財物は他の得たるを侵せるに非る故に、⑶所施の施物は、穢に非ず垢を離れたるが故に、⑷所施の財物は清浄なるが故に、⑸所施の財物は如法にして引（起）せられたるが故に、という理由を説く。

最後に集論四（同上・六八〇c以下）に、業に関する諸問題を掲げて解答している。これには現代における業の問題と関係あるものをもつ。

第一問題—尸羅を成就するとは如何なることか。思うに、「浄尸羅を能く受け、能く護る故に」という。雑集論に解釈していう。「浄戒を受持し、相応して欠くる无し。故に尸羅を成就すと名づく」と。

第二問題—善く能く別解脱律儀を 防護するとは 如何なることか。雑集論に解釈して言う。「解脱を求めんが為め、別別に所有の律儀を防護するが故に別解脱律儀と名づく。此の（別解脱）律儀に由り能く速かに生死の苦を出離するが故に（復た出離尸羅と名づく）」と。

第三問題—軌則と所行と皆悉く円満すというのは如何なることか。思うに「浄尸羅を具する（故に、世間並びに同法の者が）毀責を為し難し」それ故に円満と名づける。これにつき、雑集論には次の如く解説す。「軌則円満と

は、諸ゝの威儀等が、聡慧の人に呵責せらるるに非ざるが故なり。所行円満とは、五種の諸ゝの比丘衆の行ずる処ならざる（五種の）所を遠離するが故なり」と。その五は、(1)唱令の家、(2)婬女の家、(3)酤酒の家、(4)王家、(5)旃荼羅羯恥那の家である。

第四問題―何故に微細の罪を見て大怖畏を生ずるのであるか。思うにそれは「勇猛に所学の尸羅を恭敬する故」である。雑集論に釈していう。「遮罪の中に於いて、勇猛に修学（の尸羅）を恭敬し護持すること、猶ほし性罪の如し」と。婆沙論七五（大正二七・三八六b）には、衰損事に於いて深心疑慮するを怖と名づけるという大徳の説をかかげるが、この怖が、やがては解脱へ、さらに涅槃へと導く第一関門の如く説く。

第五問題―諸ゝの学処に於いて善く受学するとは如何なることか。思うにこれは「所学の尸羅を円満に受学するが故」である。これにつき雑集論にいう。「学処を受学すること具足円満す」と。

第六問題―身語を尸羅に依止して身語を防護するとはいかなることか。思うに「彼（の身語）は、正解に由りて護持せらるゝ故」、身語を防護すと名づけられるのである。これを雑集論に釈して言う。「仏より聴ける所の如くんば、往来等の事に（あたりて）は、必らず先ず覚察し、（然る後に）正に行くべきが故なり」と。

第七問題―身語の具足円満とはいかなることか。思うに「終に毀犯する所を毀犯せざるが故」である。これを雑集論には釈して「清浄の尸羅を違損せざる」意であるという。

第八問題―身語の清浄現行とはいかなることか。思うに「無悔等に由りて、漸時に修行し、乃至定を得て依止と為すが故」である。これを雑集論に釈していう。「定力に依り、犯戒の垢をして極めて遠離せしむるが故に」定を得て依止となすという。或る学者は、只管打坐、只管念仏、ただ宗教は実践あるのみと説くが、それに至るためには、諸問題を解答し、正しく論議して、それを尽し、正理に立つを要するものと阿毘達磨も、大乗阿毘達磨もそれ

を教えておるものと私は考える。

第九問題—身語の極善現行とはいかなることか。思うに「染汚の尋思が雑はらざる所なるが故」である。雑集論に之を釈していう。「染汚の尋思の雑はり能はざる所は、一向に（清）浄なるが故に（極善現行と云ふ）」と。

第十問題—身語の無罪現行とはいかなることか。思うに「邪願を遠離し、梵行を修するが故」である。これを雑集論に釈して言う。「有及び資財を廻向せずして梵行を修行し、諸々の聖賢の為めに称讃せらるるが故に（無罪現行と云ふ）」と。ここに邪願というが、初期経典に、過去を追わざれ未来を願わざれ言い、三三昧中に无願三昧も存し、仏陀の教にこれがあるのは未来を願わずとは邪願を斥けるものと言えよう。即ち正願は斥けない。聖者の訶厭するものは罪であり、その反対の無罪は、聖賢に称讃せられるものを指す。仏教・仏願・仏意に随順することが無罪であるばかりか、すばらしい行者ということになる理がここにひそむ。この点では、例せば阿闍世の如き、悪人とせられるままが、無罪人とも呼ばれうる理が大乗には存する。これは人間を固定視しない人間観と言えるであろう。

第十一問題—身語の無害現行とはいかなることか。思うに「他を軽賤せず、共に住し易きが故」である。これを雑集論に釈していう。「自ら高ぶるに由りて人を陵蔑せず、共に住し（易き）等を（以って）、損害と為し難き故に（无害現行といふ）」と。仏陀が四姓平等を説き、また慢をいましめられることは、業を説く仏教の中核的思想に根ざすもので、身語の無害は、現代において厳守されねばならない。

第十二問題—身語の随順現行とはいかなることか。思うに、「能く涅槃に随順することを得るに由るが故」である。これを雑集論に釈していう。「能く随順して涅槃を得、能く聖道を引くことを得るが故に（随順現行と云ふ）」と。戒行を堅固に保つこと自体が無上なのではなくて、目指すは涅槃である。聖道仏教など全て此れを脱してはな

らない。今日、随順、従順の道徳を斥ける学者がいるが、随順涅槃、随順仏意は決して斥けるべきではない。

第十三問題―身語の随隠顕現行とはいかなることか。思うに「善を隠し悪を顕はすが故」である。これを雑集論に釈して言う。「自の功徳を隠し、自の過失を顕はすが故に（随隠顕現行と云ふ）」と。この心こそ大乗である。自らに厳しく、他には緩るくせよ、内愚外賢でなく、内賢外愚が仏教者のとるべき道（業）でなくてはならない。

第十四問題―身語の親善現行はいかなることか。思うに「梵行を同じくする者、尸羅を摂受するが故」である。これを雑集論に釈していう。「梵行を同じくし、尸羅を摂受し、皈趣に応ずるが故なり」と。この意にもとずくものが、六和敬（六和合）である。

第十五問題―身語の応儀現行とはいかなることか。思うに「尊重の位に於いて憍慢を離るるが故」である。これを雑集論に釈して言う。「尊長及び尊長に等しき（者の）所に於いて、憍慢摧伏し、応の如く供事するが故なり」と。今日の仏法内に鑑み、皆人ともにこれを要する。

第十六問題―身語の敬順現行とはいかなることか。思うに「尊（長）の教誨に敬順にして受くるが故」である。これを雑集論に釈して言う。「尊（長）の語言に於いて、敬順にして受け、自の見取を離るゝが故に（敬順現行と云ふ）」と。今日、仏学において、その解学即ち研究に、我心を強くたもち、我慢我愛我痴我見に陥ること少しとしない。今日ある禅の老師でさえも、釈迦何人ぞということをいうにもかかわらず、私は「聞」の一字こそ禅者にとって肝要と思うと述べていられた。先覚の教語に耳かたむけること、今日特に肝要のことと思う。それは仏学は、宗教を身証する学であり、世間の科学はそうでないから、聞の必要性に開きを生ずると考えられるからである。

第十七問題―身語の無熱現行とはいかなることか。思うに「苦行の熱悩と下劣の欲解とを遠離するが故」であ

る。これを雑集論に釈して言う。「外道の下劣の欲解と、諸々の苦行を行ずるとを離れ、自ら焼然せざるが故に（無熱現行と云ふ）」と。苦行や快楽の熱烈な行使は、所謂る両端であって、仏教の中道は、このような熱行を離れるのである。

第十八問題―身語の不悩現行とはいかなることか。思うに「財業を棄捨し、悔悩なきが故」である。これを雑集論に釈して言う。「財業を棄捨し、追悔あることなく、彼れ後時に於いて熱悩無きが故に（不悩現行と云ふ）」と。真の棄捨は、喜捨に通じる。

第十九問題―身語の無悔現行とはいかなることか。思うに少分劣ると雖も、以って喜と為さず、悔恨なきが故」である。これは雑集論の註をみれば明了となるであろう。文にいう。「善品を修し、少劣を獲ると雖も、喜足を生ぜず、諸々の悔恨を離れ、其の所能を尽して修習するが故なり」と。私は真の精進の様相をここにみる。少果に満足しないということは、修行階位を前進し、つねに向上をめざしてつとめることをいう。一念不生即仏と言う理はあっても、精進し向上することを中断すべきでない。

集論に説く。「世尊の説きたまへるが如し、是くの如き有情は皆自の業に由るなり。（又）業の乖諍する所なり。（又）業より生ずる所なり。（又）業に依り出離す。業は能く一切の有情の高下と勝劣とを分別す」と。ここに自業自得の厳粛な理をみる。そして迷うも悟るも、何れも業に依るということを説く。これは一般に業と言えば有漏業であって、迷界現出の因となすものと比べて広い意味の業である。

第二十問題―有情は皆自の業に由るという理由いかん。思うに「自の造業に由りて、異熟を受くるが故」である。これを雑集論に釈して言う。「諸々の有情は、其れ自の（造）業に由（りて異熟を受く）るが故に自業と名づく。自とは他と共ならざるなり。自業の異熟を受くるが故に自業と名づく」と。

第廿一問題―業の乖諍する所とはいかなることか。思うに「自業に（由り）て得る所の異熟を受くる時、善と不善との業が互ひに違諍するが故」である。これを雑集論には次の如く釈す。「諸〻の有情は、業の乖諍に由るが故に、業の乖諍する所なりと名づく。善と悪との業力に随ひ、自の受くる所の異熟に、愛と不愛との別あるが故なり」と。

ここで雑集論には次の如き一問答を示す。「問ふ。諸〻の有情が、自の作業により愛不愛の異熟を受くる時、（最）初は何より生ずるや。无因（より生ずる）と為すや。世性（の）は、自在等に因ると為すや。答ふ。業より生ずる所なり」と。

第廿二問題―業より生ずる所とは、いかなることをいうか。思うに「是れ諸〻の有情は、无因と悪因とを遠離し、唯だ業のみより生ずる所なるが故」である。これを雑集論には次の如く釈す。「諸〻の有情は、無因と悪因とを遠離し、唯だ業等の因縁に由りてのみ生ぜらる」と。これは無因有果と邪因邪果（この中に他因自果を含む）とを斥けるものとみてよいであろう。

ここで集論には、流転門のみでなく還滅門（出離）も亦業に依ることを示していう。

是くの如く已に業に依りて流転を説けり。滅に帰することを明さんが為め、亦諸〻の業に依りて（説けり）。

是の故に経には、業に依りて出離す、と言へり。

と。

第廿三問題―業に依りて出離するとは、いかなることか。思うに「対治業に依って業の縛を解くが故」である。これを雑集論に釈していう。「无漏業に依り、能く有漏業を断ずるが故に、唯だ業に依りてのみ出離することを得」と。

る。

第廿四問題―有情に高下があるのは何故か。思うに「業に由る故に、善悪趣に於いて自体の差別を得る」のである。

第廿五問題―何故に有情に勝劣があるか。思うに「諸々の有情の成就せる功徳と過失との差別（に由るが故）」である。

以下、くわしく業の不思議について検討する。集論四（大正三一・六八一b）に説く。「世尊の説きたまへるが如し。有情の業と異熟とは不可思議なり」と。これを雑集論に釈して言う。「是くの如き経の意は、一切種皆不可思議なりといふには非ざるなり」と。

ここで我れわれは、必らずしも業のこと一切が不可思議ではないということを知らねばならない。あるものは不可思議、あるものは思議しうる。しかし仏のみ知り迷者の知りえぬものも存す。このような不可思議に対する広狭性を知らねば、業の理解に充分ではない。

第廿六問題―業と異熟とはいかように可思議であるか。思うに「諸々の善業は、人天趣に於いて、可愛の異熟を得、是れは可思議。諸々の不善業は、三悪趣に堕して、不（可）愛の異熟を得るなり、是れが可思議」である。この可思議につき、雑集論八（同上・七三二b）には、次の如く釈す。「善と悪との業に由りて、善と悪との趣に往き、可愛と不可愛との異熟を感得す。世間の智者は（此の理を）能く思議するが故に、（又）此れに由り、能く正見等の功徳を引発するが故に（可思議と名づく）」と。

第廿七問題―業と異熟とは(A)なにゆえ不可思議であるか、(B)またいかように不思議か。

（第一）集論にいう。

此の業に由りて、諸々の有情が、自身の異熟等に種種の差別を感ずるは不可思議なり、と。

これを雑集論に釈していう。「内身等の異熟に、形色等の无量の差別有るは、思議すべきこと難し。一切智（なる仏）を除きて（余の者）は、思議すること能はず。強ひて思議する者は、狂等の過を発するが故に（不可思議と名づく）」と。

（第二）集論にいう。

善と不善との業の処の差別と事の差別と因の差別と異熟の差別と品類の差別等は、皆不可思議なり。

これを雑集論に釈して言う。「此の業の処の差別等は、无量无辺にして思議すべきこと難きに由るが故に（不可思議と名づく）。処とは謂はく是くの如き処に住し、是くの如き業を造るなり。（即ち）或ひは城邑に於いてし、或ひは村落に於いてする。是くの如き等の処（を処と名づくる）なり。事とは、謂はく（善不善業の）所依の事なり。（即ち）或ひは有情数、或ひは非有情数なり。因とは、謂はく善不善根にして、其の所応の如し。異熟とは、謂はく異熟の内身なり。品類とは、謂はく種種差別の无量の品類なり」と。

ある学者は、此の地区此の部落に生れるのは善業又は悪業に依る、というように説くが、この書の説によれば、これは処の差別に、業の無量無辺不可思議なることを考えず、思議しうると考える誤りを犯しているのである。

（第三）集論に説く。

種種なる外事の差別有りて、（其の）能感の業用は不可思議なり。

これを雑集論に釈していう。「何等の業に由りて、棘刺等の鋒鋩銛利を感ずるや、是くの如き等の類は、世間に堕在する不可思議の摂なり。世間を思議することは、仏の制したまふ所なるが故なり」と。

（第四）集論に説く。

末尼珠と薬草と呪と術とに相応する業用は不可思議なり。

これを雑集論に釈していう。「末尼に相応する業（用）とは、謂はく月愛珠等の能く水等を出す業用の思ひ難きをいふ。薬（草）に相応する業（用）とは、謂はく此の薬（草）を執持すれば、形を蔵隠する等をいふ。呪に相応する業（用）とは、謂はく此の呪を誦すれば、便はち焼けざる等をいふ。術に相応する業（用）とは、謂はく彼彼の術に由るが故に、熱病を治する等をいふ」と。これは他力不思講の喩ともなるであろう。

（第五）集論にいう。

諸〻の観行者の威徳業用は不可思議なり。

と。

以下(B)いかように不思議であるかについて説く。

（第六）集論に次の如く説く。

彼の心の威徳力の故に、能く大地を動かし、虚空に昇る等なり。又諸〻の菩薩の自在業用は不可思議なり。所謂る㈠命自在なるが故に、㈡心自在なるが故に、㈢財自在なるが故に、㈣業自在なるが故に、㈤生自在なるが故に、㈥勝解自在なるが故に、㈦願自在なるが故に、㈧神通自在なるが故に、㈨智自在なるが故に、㈩法自在なるが故に、諸大菩薩は是くの如き等の自在力に由るが故に、所作の業用不可思議なり。

と。無有出離之縁と説かれる如き凡夫にとっては、行為が自由性を欠き、もしくは著るしく制限をうけるが、菩薩においては、自在業用あり、そういうものある故、「所作の業用不可思議」という点は注目しなければならない。仏にさえ三不能ありとは言っても、それはいかなる意味か、ということは明らかにさるべきであろう。法界の主人公なるは心、それを考えに入れるとき、その心力の威大なることは、無視・軽視されてはならないと思う。

雑集論に、右の集論の文を解説して言う。

諸〻の菩薩は、㈠命自在力に由つて、諸〻の寿行を持し、欲楽する所に随つて、爾所の時に住す。㈡心自在力に由つて、其の所楽に随ひ、三摩地に於いて入出自在なり㈥勝解自在力に由りて、大地等を転じて水火等と為して勝解自在なり。㈦願自在力に由り其の所楽に随ひて能く無数の自利利他を引き、大願を円満す。㈧神通自在力に由り、无量の有情を摂化せんと欲するが為めに種種の神通変現を顕示す。㈨智自在力に由り、諸法の義に於いて訓釈言詞无滞の辯説円満し究竟す。㈩法自在力に由り、无量種の名句文身を以って、素怛纜等の无上の教法を建立し、其の所応に随ひて、乃至一切の有情に、一時の間に於て能く彼の心をして皆大いに歓喜せしむ。

と。

（第七）集論に説く。

一切仏の所作と諸仏の応所作との事の業用は不可思議なり。

と。これを雑集論（大正三一・七三三ａ）に釈していう。

如来究竟无功用の処に到り、清浄一味の法界を証得し、諸仏世尊の応に作すべき所の諸〻の有情を利益し安楽する事、時に随ひて応の如く皆能く成立す。是くの如き諸仏及び仏の境界は不可思議なり。

と。

第四節　倶舎対大乗の業

ここでは、倶舎論の業思想と大乗の業思想とを対比して、その同異を明らかにすることを目指す。それに依って、特に大乗の瑜伽唯識が如何なる点において倶舎とは異なるか、また質的相違があまりなくて婆沙論等の有部の業説を継承しているところが如何ほどあるか、などということが明らかとなるにちがいない。全体的にみて、阿毘

達磨論書時代に考究された業の諸問題が、大乗の瑜伽唯識等においても継承されているのであり、唯だある方面では、進展をみせているということが言える。

以下、業品本頌一二七偈の一一につき、天台沙門源信撰・大乗対倶舎抄巻六と巻七（恵全四・三〇三―四三三）を参照しながら、表示して解説を加える。

㈠以下本頌一二七偈の意訳を初に掲げたのは、恩師山田龍城博士の遺稿で、これを整理して出した。これはサンスクリットの偈頌が参照されている。
㈡玄奘訳の延べ書きは著者が之に当った。
㈢真諦訳は延べ書きにしなかった。
㈣大意は加藤宏道氏が書く。福原亮厳編『倶舎論本頌原典の研究』（業品の頌）参照。
㈤大乗の典拠は前田至成氏が之に当る。同上。
㈥以下参照の界品頌・根品頌・随眠品頌は既刊・福原編『倶舎論本頌の研究』に依る。

業品第一頌

業より多様なる世間生ず。　業は思とその所作となり。
この中の思は意業にて　所作は身語二業なり。

玄奘訳

世の別は業に由りて生ず。　思と及び思の所作となり。
思は即ち是れ意業なり。　所作は、謂はく、身語なり。

〔真諦〕 分別業品第四

業生世多異
故意及所作
故意即心業
故意生身口

〔玄奘〕 分別業品第四

世別由業生
思及思所作
思即是意業
所作謂身語

〔大意〕 有情世間・器世間の差別は有情の業の別によって生じ、自在天や大梵王の一者、或いは、一因によって生じるのではない。有情の業は雑業、即ち、善不善業が入り混じっているから、内外共に有情の業によって生じながらも、内の身に不浄を感じ、外の鬱金・栴檀等に愛楽を感じる如く、善不善業の別によって内外に異なった感じを抱く事もある。しかし、天衆等の業は純浄業、即ち不善業の混じらぬ善業のみの業であるから、内外何れに対しても、妙なり、と感じる。

契経に思業 (cetanā karma)・思已業 (cetayitvā karma) の二業が説かれている。前者の体は心所の思であり、後者の体は思の所作である。

この二業は身・語・意の三業に分けられる。即ち、思業を意業 (manas-karman) とし、思の所等起である思已業を身業 (kāya-karman)・語業 (vāk-karman) に分ける。毘婆沙師は、身業は、色身によって起こるから、所依によって、語業は、語を自性とするから、自性によって、意業は、一切の業を等起させるから、等起によって、各々、立てる、と説く。

〔大乗〕 業義釈・『成唯識論』一 (大正三一・四c) 『成唯識論』八 (大正三一・四三b) 『成唯識論述記』二本 (大正四三・二七六a) 『大乗成業論』 (大正三一・七八一a)

有情、器世間差別釈・『阿毘達磨雑集論』七（大正三一・七二九a）
業差別釈・『顕揚聖教論』一九（大正三一・五七三c）『阿毘達磨雑集論』七（大正三一・七二七c）『瑜伽師地論』九（大正三〇・三一九b）同論六〇（大正三〇・六三五c）『法華玄賛』一〇末（大正三四・八四七b）『舎利弗阿毘曇論』七（大正二八・五七九b）
業自性釈・『瑜伽師地論』八（大正三〇・三一五a）
思、思已業釈・『阿毘達磨雑集論』七（大正三一・七二七a）『中阿含経』二七（大正一・六〇〇a）『本事経』（大正一七・六六三b）『舎利弗阿毘曇論』七（大正二八・五七九b）『婆沙論』一一三（大正二七・五八六c）
三思釈・『大乗成業論』（大正三一・七八五c）『大乗法苑義林章』三（大正四五・三〇〇c）
意業釈・『成唯識論疏』二本（大正四三・二七六a）『成唯識論』一（大正三一・五a）『大乗成業論』（大正三一・七八六a）

業品第二頌

この二は表と無表とあり。　身表業は「形色」なり。（有部）
有為は刹那滅の故に　暫住性の「動」（正量）に非ず。

玄奘訳

此の身と語との二業は、　倶に表と无表とを性とす。
身表は別形なりと許す。　行動を体と為すに非ず。

〔真諦〕二有教無教　〔玄奘〕此身語二業

説身有教相　　倶表無表性
非動刹那故　　身表許別形
最後滅尽故　　非行動為体
　　　　　　　以諸有為法
　　　　　　　有刹那尽故

〔大意〕　身業・語業には、各々、表業（vijñapti）・無表業（avijñapti）を自性とする二種があるから、身語意の三業は意業・身表業・身無表業・語表業・語無表業の五業に分けられる。

思の心所の力によって、別個にかくかくの身形を起こして、心を表示する。この身形を「身表業（kāya-vijñapti）」と名づける。

余部〔光記・宝疏・頌疏は正量部、称友釈は犢子部とする〕は、心心所法・音・声・光明等の行動しないものは刹那滅と認めるが、身表業色の如き行動するものは行動し終わる迄、刹那滅しないから、身表業は行動そのものを体とする、即ち、行動を「身表業」と名づける（身表許別形）と主張する。

これに対して世親は「非行動為体」と反駁する。つまり有為法は必らず体を得る無間に滅する、即ち有刹那（体を得る無間に滅する刹那を有する）であるから、此処に生じるならば此処で滅して無に帰す（以諸有為法有刹那尽故）。従って此処から彼処に転じ至る事はないのであって、行動を「身表業」と名づけるのは不可、と主張する。

これに対して、余部は、有為法が総て刹那滅であるならば、此処から彼処へ転じ至らないであろう、と反論する。

世親はこれに対し次のように答える。滅は無であり果ではないから因を必要としない。それ故有為法は生じると直ちに滅する。もし法が初位に滅しないならば、後位になっても滅しないであろう。なぜならば初位と後位とは性が同じであるから初位の滅しない性が後位にも持続されているからである。従って一方、後位に滅するならば初位でも滅するから、同一の法が何回も滅する事になる。もし後位においては初位と性が異なっているから滅する、と言うならば、初位と後位との法は同一であるから、初位と後位との性が異なっている、というのは理に合わない。然るに有為法は生じる刹那に滅する、とするのが正しい。

〔大乗〕　無表釈・『大乗法苑義林章』三（大正四五・二九九a）三業共に表、無表ありと許す。『成実論』七（大正三二・二九〇a）無表は三業に通ず。『顕識論』（大正三一・八八〇c）『成唯識論述記』二末（大正四三・二八九b）『広章』五（〔八〕五三頁）

表業釈・『瑜伽師地論』五三（大正三〇・五八九b）

業体釈・身表業の体は形色なり（有部）行動色なり（正量部）、思の心所なり（経部）

表、無表色非実釈・『成唯識論』一（大正三一・四c）『成唯識論述記』二本（大正四三・二七三a）『瑜伽師地論』五四（大正三〇・五九七b）同論五三（大正三〇・五八九b）『大乗成業論』（大正三一・七八五c）

滅因釈・有為法の滅は因を待たず（有部）、主因は客因を待って滅す（正量部）、前念の心心所、声等の滅は後念の心心所、声等の因による（勝論異師）、灯焰の滅するは住なきを以って因となす、『成唯識論述記』二本（大正四三・二七三c）

法体暫住、刹那滅釈・諸行は刹那滅なり（有部）、諸行に暫住・刹那滅あり（犢子部、正量部）諸行は余方に至る義なし（日出論者）『大乗成業論』（大正三一・七八二c）『異部宗輪論』（大正四九・一六c）

正量部行動釈・『瑜伽師地論』五四（大正三〇・六〇〇a）『成唯識論』一（大正三一・四c）『成業論』（大正三一・七八二b）『成唯識論述記』二本（大正四三・二七三b）

無対色釈・有部（無表色）、大衆部（身精進、身軽安）、上座部（肉団）、経部（定境色）、『成唯識論抄』（卍続一・七七・五・四四〇丁右下）

業品第三頌

果はみな因より起るも　刹那滅には生因なし。（「動」に非ず）

（表は）二根取にて極微なく（経部より云へば非実なり）　語表業は音声なり。

玄奘訳

諸ゝの有為法は　有刹那なるを以て尽くるが故なり。（此等二句、第二頌の後へ）

無因なること無かるべきが故に、生因応に能く滅すべし。

形も亦実有に非ず。　二根取なるべきが故に。

別の極微無きが故に、　語の表は言声と許す。

〔真諦〕無不従因生　二根取無入　〔玄奘〕応無無因故　生因応能滅

生因成能滅　決是意塵故　形亦非実有　応二根取故

於決無証故　由分別堅等　無別極微故　語表許言声

於地等寧有　長等智生故

向一方聚生　於大聚集有

執色仮説此　復決定相貌
相貌由比量　不同相違故
約色相決判　言教語音声

〔大意〕薪等は火と合した後、見えなくなるから法の滅には因が必要であるという現量による余部の主張に対して、世親は次のように反論する。もし、そうであるならば、一切の法が因によって生じる如く、一切の法も因によって滅するであろう（応無無因）。しかし、覚（心心所）・焔・音声等のように、因によらないで刹那に自然に滅していくものがある。有為法中で、因によって滅する法と因によらないで滅する法とがあるのは理に合わない。従って、法の滅には因が必要である、とするのは正しくない。

薪等は火と合する事によって、滅するならば、熟変を生じる下熟・中熟・上熟の過程で、中熟が生じると下熟が滅し、上熟が生じると中熟が滅するから、各々、中熟の生因が下熟の滅因、上熟の生因が中熟の滅因となる。即ち、生因が滅因となる（生因応能滅）という過失が生じる。

以上の事から、諸法（有為法）には壊性が備わっているから、因によらないで、生じる刹那に自然に滅する事が判明する。従って、身表業が行動を体とする事は有りえない。有部の主張する如く、これは形色に他ならない〔ここでは一応、世親は有部説に従っている。前頌第三句「許」に留意〕。

顕色の聚まりが種々の状態をとる事によって長短方円等の形色ができる。もし、形色としての別体があるならば、色処が異なった二根——顕色は眼根、形色は身根——によって同時に取られる（応二根取）という過失を生じる。また、有対の実有色には必ず極微があり、それは極微所成であるが、長短方円等の形色としての極微は存在しない（無別極微）。従って、形色が実有であるとは認められない（形亦非実有）。形色は触境によっ

て、或いは、顕色によって意識の中で仮立されたものであると経部は有部の形色実有説を否定する。

語表業（vāg-vijñpti）の体は言声である（語表許言声）。

〔大乗〕　思義釈・『瑜伽師地論』三（大正三〇・二九一c）『顕揚聖教論』一（大正三一・四八一a）『阿毘達磨集論』一（大正三一・六六四a）『成唯識論』三（大正三一・一一c）『五蘊論』（大正三一・八四八c）

顕形仮実釈・顕形倶実であり、顕色の極微の外に形色の極微あり（有部）、顕色の極微の差別の上に長短の形色を仮立す（経部）

経部の有部所立無表実有説に対する論駁

一　色界四静慮を修する際、定力によって顕われる定境界の色あり。無見無対色と名づく。〔有部の三色証に対して〕

二　(イ)　定力によって生ずるもので色界の無漏定によって生ずるものを無漏という。

以上、一と二の(イ)とは瑜伽師説である。〈瑜伽師釈・『成唯識論述記』二本（大正四三・二七二c）瑜伽師とは観行者なり。『四諦論』四（大正三二・三九五c）『瑜伽師地論』一二（大正三〇・三三八c）同論二六（大正三〇・四二八a）同論二七（大正三〇・四三一c）同論三〇（大正三〇・四四八c）同論七四（大正三〇・七〇五a）『大乗荘厳経論』四（大正三一・六一二b）に観行師の名を見る。〉

(ロ)　譬喩者は所縁の随増を立てず、煩悩の所依となり互に随増するもののみを有漏と名づけるので、無学の身、木竹等は煩悩の所依とならないため無漏という。〔有部の無漏色証に対して〕〈譬喩師については『成唯識論述記』二本（大正四三・二七四b）同論二末（大正四三・二九二a）同論四本（大正四三・三五八a）『婆沙論』六〇（大正二七・三〇九a）等を参照のこと。〉

三　福業の体は思の心所であって無表業に非ず。先軌範師の説では福業は法爾力によって増長するという。〈先軌範師とは『四諦論』四（大正三二・三九六a）に経部師説という。『瑜伽師地論』三（大正三〇・二八九a）同論二五（大正三〇・四一八a）同論三〇（大正三〇・四四八c）同論三七（大正三〇・四九七c）同論三九（大正三〇・五〇七c）同論八三（大正三〇・七六〇a）〉〈法爾釈・『瑜伽師地論』二五（大正三〇・四一九b）同論五二（大正三〇・五八八a）同論一〇〇（大正三〇・八八〇b）『顕揚聖教論』二〇（大正三一・五八二c）『阿毘達磨雑集論』六（大正三一・六八七a）『如実論』（大正三二・二九b）『成唯識論述記』二末（大正四三・三〇四c）〉〔有部の福増上証に対して〕

四　(イ)　使者がその教により殺した時、法爾として能教者の身に思の種子が相続転変差別して未来の果を引く。経部の業道は無表によらず。

(ロ)　大徳（法救）の説では相手人を縁じて三時に思を起すによって殺生業道を成ずるとする。〈大徳釈・『倶舎論記』一三（大正四一・二〇八b）〉〔有部の非自作業証に対して〕

五　法処を説くのに無色と言わないのは定境である無見無対で法処に摂する色があるからであって無表色のことではない。〔有部の法処色証に対して〕

六　見道の行者が無漏定中に三正を起し、出観して三邪を起さないのは定中の無表によるのではなく意楽依止によるものである。〔有部の八道支証に対して〕

七　別解脱律儀にも無表なる別体はなし。〔有部の別解脱証に対して〕

八　有部の如く無表色が犯戒を防ぐならば色法は念々相続する故、失念して破戒することはない。経部では種子の力によるのであって、種子に力があって憶念しえない時は犯戒となるのである。〔有部の戒提塘証に対し

て〕

『成唯識論』（大正三一・四c）『成唯識論述記』二本（大正四三・二七五a）

業品第四頌

「三」と「無漏」との色を説き　「増」「非作」「道」により（無表は証せらる）。

〔無表を造る四大種は　表の四大と同じからず。〕

玄奘訳

三と無漏との色と　増とを説くと非作等との故に、

此の能造の大種は、　表の所依に異なれり。

〔欲の後念の無表は、　過の大種に依りて生ず。〕

〔真諦〕三無流色長
不作説道等
刹那後無教
欲過去大生

〔玄奘〕説三無漏色
増非作等故
此能造大種
異於表所依
欲後念無表
依過大種生

〔大意〕毘婆沙師は次の八証によって無表色の実有を証明する。〔第一証〕契経に有見有対色・無見有対色・無見無対色の三種の色があると説かれている。無表色以外に無見無対色に相当する法はない。〔第二証〕契経に無

漏色が説かれている。無表色以外に無漏色に相当する法はない。〔第三証〕契経に、浄信を有する者が、有依、或いは、無依の七福を成就するならば、恒に福業が増長・続起する、と説かれている。彼らが染汚心・無記心の余心を起こす時、或いは、無心の時、福業を増長・続起せしめる法は無表色以外にはない。〔第四証〕例えば、他人を遣って人を殺させる（遣他業）時、命令した語表業は、人を殺さないから、業道を成じないし、使者が人を殺す前後もその語表業の性は変わらない。にも拘らず、使者が人を殺した瞬間、命令した当人が業道を成じる。これは、使者が殺した瞬間に、命令した者に殺人の無表色が起こるからである。〔第五証〕契経に、法処とは外処であり、十一処に摂められていない法であり、無見無対であると、説かれている。ここで「無色の法」と限定されていないのは色法である無表色が法処中に含まれているからである。〔第六証〕定中には正語・正業・正命がない。従って無表色がないならば、無表色を体としている定中の正語・正業・正命はないから八道支が五道支となる事になる。〔第七証〕無表色がないならば、戒体がないから受戒後、悪・無記の異縁の心を起こす時、別解脱律儀が相続されない。しかし、受戒後は恒に苾芻と名づけられる。これは無表色が戒体となって別解脱律儀を相続するからである。〔第八証〕契経に長時相続して犯戒を堰遏するから殺等を離れる戒を堤塘戒と名づけると説かれている。これは無表色という体があるから堤塘と名づけられるに外ならない。以上の八証によって無表色は実有であると認められる〔長行では次に無表色実有に対する経量部の反論が述べられている〕。

無表色は大種所造の性である〔界品第十一頌参照〕。しかし、無表色は細、表業（表色）は麁であるから、両者は異なった大種から生じる。

表業と大種は必ず同時に生じるが、無表色と大種は必ずしも同時とは限らない。欲界繋の第二刹那以後の

無表色は過去の大種から生じる。従って、この無表色は過去の大種を所依とし、現身の大種を依とする。即ち、無表色にとって過去の大種は転因となり、現身の大種は随転因となる。

〔論題〕大造三世

〔大乗〕大種釈・有余師、妙音……表を造する大種はよく無表を造す。如是説者……表、無表に各々一具の大種あり。『婆沙論』一三二（大正二七・六八四c）大乗では無表は仮立であるが故に大種所造とは言えない。

表・無表律儀仮名色釈・『大乗法苑義林章』三（大正四五・三〇一c）

律儀等色仮説能所造釈・『大乗法苑義林章』三（大正四五・三〇一c）同論三（大正四五・三一三b）『顕揚聖教論』一（大正三一・四八四a）『成唯識論別抄』一（卍続一・七七・五・四四一丁左下）同論一（卍続一・七七・五・四四二丁右下）

業品第五頌

有漏の身業と語業とは　自地の四大種の所造にして、
無漏は生処に随つて現ず。

玄奘訳

有漏は自地の依なり。　無漏は生ずる処に随ふ。

〔真諦〕依止自四大　　〔玄奘〕有漏自地依
身口業有流　　無漏随生処
無流随生処

〔大意〕有漏の身業・語業は、各々、自地の大種所造である。例えば、欲界所繋の業は欲界所繋の大種所造であり、第四静慮の業は第四静慮の大種所造である。

無漏法は界に堕さない。無漏の大種はない。所依の力によって無漏の身語業が起こる。それ故、無漏の身業・語業はその業を起こした地の大種所造である。

無表色は変礙しないから無執受である。（第六頌の初句の意）

〔大乗〕聖者所成業色大種界繋分別釈・『婆沙論』一三四（大正二七・六九四a）

已具見諦仏弟子の未離欲染者の成就する所の色界繋の身、語業の色は色界繋大種所造なり。
欲界生にして有漏の四静慮に入るものの身、語業の色は色界繋大種所造なり。
欲界生にして無漏の四静慮に入るものの身、語業の色は欲界繋大種所造なり。
色界生にして有漏の四静慮に入るものの身、語業の色は色界繋大種所造なり。
色界生にして無漏の四静慮に入るものの身、語業の色は色界繋大種所造なり。
仏弟子にして無色界生のものの成就する所の無漏の身・語業の色は或いは欲界繋、或いは色界繋大種所造なり。

欲界生而色界大種現前処釈・『婆沙論』一三四（大正二七・六九五a）眉間（有説）、鼻端（有説）、心辺（有説）、臍辺（有説）、足指（有説）、先に加行の時に心を安ぜし処所に随いて現前す（有説）、根本静慮が現前する時は色界大種は遍く身内に起るも、近分定現前の時は色界大種は、唯、心辺のみに起る（有余師説）、近分定の現前する時、色界大種は遍身に起るも、身を長養すること根本の如くには非ず。即ち、二人が水を用て倶に遍くすと雖も、而も身を長養すること池に入りし者勝るなり（有説）。

無表無執受釈・『成唯識論述記』三本（大正四三・三一六a）大乗では定散の律儀の無表は同じく、欲界造悪の身語の四大種によって仮説して不律儀と名づける。（次の頌の初句の意）

業品第六頌

またこの無表は無執受と　等流とにして有情類なり。
（散位は）有執・等流・別の大種にて、　定位は長養と無執受と
大種の区別なきとなり。
〔表業はたゞ等流にて　身に属するは有執なり。〕

玄奘訳

無表は无執受なり。　亦、等流なり。情数なり。
散の依は等流の性なり。　有受なり。異の大より生ず。
定生のものの依は長養なり。　無受なり。無異の大なり。
表は唯等流のみの性なり。　身に属するは有執受なり。

〔真諦〕無教非心数　　〔玄奘〕无表無執受
流果衆生名　　亦等流情数
流心取大生　　散依等流性
定生増長果　　有受異大生
無取異大生　　定生依長養

無受無異大
表唯等流性
属身有執受

〔大意〕　初無漏の苦法智忍と倶生する無表は有刹那であるが、他は、総て同類因から生じるので、等流性である。無表色は内身に依って起こるから有情数である。

欲界の散位における無表の所造の大種は、同類因から生じるので、等流性である。そして、愛心がこの大種を現身の自体と執するから、有執受である。また、身業の三、語業の四の七支各々の無表は異なった大種の所造である。

定から生じる無表には静慮律儀と無漏律儀とがある。これら二は、定中で四大種を長養するから、所長養の大種所造である。そして、定中には大種を自体とみなして執しないから、無執受の大種所造である。また、定中では所依の大種に別がないから身業の三、語業の四の七支の無表は同一の大種所造である。

身表業・語表業は、同類因から生じるので、等流性である。そして、身表業は、身に属するから、有執受であり、語表業は、身に属さないから、無執受である。その他は散位の無表と同じである。

〔論題〕　大造一異

〔大乗〕　執受、非執受法釈・『瑜伽師地論』一三（大正三〇・三四六b）同論一〇〇（大正三〇・八八〇b）

執受、非執受差別釈・『瑜伽師地論』六六（大正三〇・六六六a）

執受色、無執受色釈・『顕揚聖教論』五（大正三一・五〇三c）『瑜伽師地論』五三（大正三〇・五九三c）

有執受、無執受釈・『大乗広五蘊論』（大正三一・八五五b）『倶舎論』二（大正二九・八b）『品類足論』二

（大正二六・六九七a）同論六（大正二六・七一五c）同論一七（大正二六・七六三a）

有執有受、無執無受色釈・『瑜伽師地論』二八（大正三〇・四四一b）『倶舎論記』一三（大正四一・二一一c）には品類足論を引いて、表業無執受、表業拠誓起在身説を出す。

長養釈・『瑜伽師地論』三（大正三〇・二九〇c）『決定蔵論』下（大正三〇・一〇三四a）

長養差別釈・『瑜伽師地論』五四（大正三〇・五九九b）同論六四（大正三〇・六五七a）

業品第七頌

無表は有記にて表は三なり。　欲界にのみ不善あり。

無表は欲・色にあり無色になし。表は欲界と初定との二伺地にあり。

玄奘訳

無表は記なり。余は三なり。　不善は唯欲のみに在り。

無表は欲・色に通ず。　表は唯有伺の二のみなり。

〔真諦〕無無記無教　余三復不善　欲中色無教　有教有観二

〔玄奘〕無表記余三　不善唯在欲　無表遍欲色　表唯有伺二

〔大意〕無記心は、勢力が微劣であるから因である表業が滅した後もなお果である無表を続起するような強い業を引発して、生じる事ができない。従って、無表は善・不善にのみ通じ、無記には通じない。他の表業・思業は

三性に通じる。

上二界では已に不善根・無慚・無愧を断じているから、不善業は欲界にのみある。善・無記の思業は三界九地にある。

身語表業が生起する所には必ず、身語無表業がある。第二静慮以上の色界には表業がないが、そこでは初静慮の身語業を借りて身語業を起こす。従って、無表業は欲界・色界にある。しかし、無色界には無表業はない。なぜならば、1、無色界には大種がない。然らば、下地の大種によりて、といえば、有漏の無表業は異地の大種によって造られない。2、無色定は色の想を制伏する事によって総ての色を背捨しているから、無色定では色を生じない。3、無色界は欲界に対して所依遠・行相遠・所縁遠・対治遠の四種遠を備えている。以上の理由によってである。

表業は、伺によって起こるから、有伺地（有尋有伺地・無尋有伺地）である欲界・初静慮・中間静慮にのみあり、この業を起こす等起心の伺がない第二静慮以上にはない。

〔大乗〕　無表業性釈・『成唯識論』一（大正三一・四c）『瑜伽師地論』五三（大正三〇・五八九b）『広章』五（〔八〕五四頁）『阿毘達磨雑集論』四（大正三一・七〇九b）同論八（大正三一・七三〇b）

界差別釈・『顕揚聖教論』一三（大正三一・五四二c）『阿毘達磨雑集論』八（大正三一・七三〇b）『大乗法苑義林章』三（大正四五・三一二c）『広章』（〔八〕五四頁）

表色界地釈・欲界の生と初静慮、及び、無尋有伺の中間定には表色あり。二定は発業の心なき故に表色(業)なし（有部）、二定已上で表業を起こす時には必ず、初定の心で起こすので、表業は初定の繋であって、二定以上には表業なし（毘婆沙師）、表業を起す時、心は初定の心を仮りて起すも、身は二定已上にあるから、そ

の表業は二定已上に繋す。即ち、二定已上に無覆無記の表業あり（有余師）

別解脱律儀所摂業釈・『阿毘達磨集論』四（大正三一・六八〇ａ）

業品第八頌

表の有覆は欲になし　　　等起の心なきが故なり。
善の「勝義」は解脱にして　　　「自性」は慚愧を根となし、

玄奘訳

欲には有覆の表無し。　　　等起無きを以ての故なり。
勝義の善は解脱なり。　　　自性は慚・愧根なり。

〔真諦〕　欲無無記教　　　〔玄奘〕　欲無有覆表
縁起無有故　　　以無等起故
解脱真実善　　　勝義善解脱
自性根慚羞　　　自性慚愧根

〔大意〕　「梵世に住している大梵王が、梵衆の前で馬勝の問に対して虚偽の言（諂言）を発した（語業）、と馬勝を衆外に連れ出して（身業）告白した」と経に説かれているから、有覆無記の表業が梵世、即ち初静慮にはある。第二静慮以上には表業を起こす有尋有伺の心、即ち、等起心がないから表業はない。有余師は、第二・三・四静慮では、善心が劣っており、染心を断じているから、善・染汚の表業は起こさないが、初静慮の心によって有覆無記の表業を起こすから、有覆無記の表業はある、と説く。これは所依身の界繋によって表業の有

無を論じている。しかし、有部は、能発の心の界繫によって表業の有無を論じるから第二静慮以上には表業はない、と説く。表業を起こすのは外門転の心、即ち、修所断の法のみである。欲界の有覆無記には有身見・辺執見とこれら二と相応する無明とがあるが、これらは、内門転である見所断であるから、表業を起こす事ができない。従って、欲界には有覆無記の表業はない。

善には勝義善・自性善・相応善・等起善の四がある。涅槃では総ての苦が滅しているから、涅槃は最も安穏である。それ故涅槃、即ち、真の解脱が勝義善（paramārthena kuśalaḥ）である。それは無病に譬えられる。慚・愧・無貪・無瞋・無癡は、相応・等起に関係なく、それ自身、体が善性である。それ故慚・愧・三善根が自性善（svabhāvena kuśalāni）である。それは良薬に譬えられる。

〔大乗〕　勝義善釈・『阿毘達磨集論』二（大正三一・六六九b）

勝義楽釈・『瑜伽師地論』四（大正三〇・二九八a）

解脱釈・『瑜伽師地論』八二（大正三〇・七五八a）同論八三（大正三〇・七六四c）同論八四（大正三〇・七六八a）同論八五（大正三〇・七七五b）同論八九（大正三〇・八〇二a）同論九二（大正三〇・八二二a）

善義釈・霧尊者説…自性善（有説・慚愧、有説・三善根）、相応善（相応の心心所）、等起善（身、語二業、不相応法）勝義善（涅槃）分別論者説…自性善（智）、相応善（識）、等起善（身語業）、勝義善（涅槃）脇尊者説…如理作意の等流、離繫果ならば善。犢子部説…信等五根が自性善なり。所余の善はこれと相応するが故に善という。有説…法にして、よく可愛の果、楽受の果をうれば善。有説…法にして、よく可愛の趣を感ずるものは善。有説…法の還滅品、清浄品に堕し、これ軽挙の性ならば善。『婆沙論』二（大正二七・八b）同論五一（大正二七・二六三a）同論一四四（大正二七・七四一a）『阿毘達磨雑集論』三（大正三一・七〇八c）

自性善釈・『瑜伽師地論』五五（大正三〇・六〇二ｂ）『阿毘達磨集論』二（大正三一・六六九ｂ）
等起善釈・『瑜伽師地論』三（大正三〇・二九二ａ）
相応善釈・『瑜伽師地論』三（大正三〇・二九二ａ）同論五五（大正三〇・六〇二ｂ）
慚愧釈・『瑜伽師地論』四四（大正三〇・五三七ｂ）『顕揚聖教論』一（大正三一・四八一ｂ）『阿毘達磨集論』一（大正三一・六六四ｂ）『成唯識論』六（大正三一・二九ｃ）『菩薩善戒経』六（大正三〇・九九三ｃ）『大乗広五蘊論』（大正三一・八五三ｃ）『婆沙論』三五（大正二七・一八〇ｃ）

業品第九頌

「相応」は彼（善）と相応し、　「等起」は表と（不相応と）なり。
これに反するは不善なり。　無記の勝義は二常（二択滅）なり。

玄奘訳

相応は彼れと相応す。　等起は色業等なり。
此れに翻ずるを不善と名く。　勝无記は二の常なり。

〔真諦〕　相応彼雑故
発起有教等
翻此四名悪
実無記二常

〔玄奘〕　相応彼相応
等起色業等
翻此名不善
勝無記二常

〔大意〕　自性善と相応しない法には善性がなく、それと相応する法には善性がある。それ故、自性善である。慚・

愧・三善根と相応する法が相応善（samprayogena kuśalāḥ）である。それは良薬（自性善に相当）が混入している水（相応善に相当）に譬えられる。

自性善と相応する法によって等起している身語の表業・無表業と心不相応行法である四相・得・二無心定が等起善である。それは良薬（自性善に相当）の混入している水（相応善に相当）を飲んだ牛から搾った乳（等起善に相当）に譬えられる。

不善は善の逆である。即ち、生死法が勝義不善であり、無慚・無愧・三不善根が自性不善であり、自性不善と相応する心心所法が相応不善であり、自性不善と相応して等起する身語の表業・無表業と心不相応行法の四相・得・二無心定が等起不善である。これら四不善は、それぞれ、病、毒薬、毒薬の混入した水、毒薬の混入している水を飲んだ牛から搾った乳に譬えられる。

勝義善からすれば、有漏法は総て、生死法であるから、不善となるが、今は異熟に約して、異熟果を記する事ができないものを無記とし、可愛の異熟果を記するものを善とするから、有漏法には三性がある事になる。

虚空・非択滅が勝義無記である。これら虚空・非択滅は無記にのみ通じる。

〔大乗〕　不善釈・『阿毘達磨雑集論』四（大正三一・七〇九b）『瑜伽師地論』五六（大正三〇・六〇八b）『顕揚聖教論』五（大正三一・五〇六c）『成唯識論』五（大正三〇・二六b）『阿毘達磨集論』二（大正三一・六六九b）

善法差別釈・『瑜伽師地論』三（大正三〇・二九二a）同論五五（大正三〇・六〇二c）

勝義不善釈・『阿毘達磨集論』二（大正三一・六六九c）

勝義無記釈・『阿毘達磨集論』二（大正三一・六六九c）

無記釈・『瑜伽師地論』五六（大正三〇・六〇八c）　『顕揚聖教論』五（大正三一・五〇六c）　『成唯識論』五

（大正三一・二六b）『阿毘達磨集論』二（大正三一・六六九c）『五蘊論』（大正三一・八五〇b）『大乗広五蘊論』（大正三一・八五五a）

業品第一〇頌

等起に二種の（区別）あり。　因と彼の刹那といわる。
すなわち初は転〔能生〕にして　次は随転と名づけらる。

玄奘訳

等起に二種有り。　因と及び彼の刹那となり。
次第の如く応に知るべし、　転と名づけ随転と名づくることを。

〔真諦〕　縁起有二種　生因刹那起　於二初能生　第二随彼起

〔玄奘〕　等起有二種　因及彼刹那　如次第応知　名転名随転

〔大意〕　表業・無表業を引発する等起心には因等起（hetu-samutthāna）と刹那等起（tat-kṣaṇa-samutthāna）の二種の心がある。

因等起心は、業を作らんとする時、未来の業を引発（引起）するから、転と名づけられる。これは業の前に在って因となる。猶、転（pravartaka）は起の義である。

刹那等起心は、正に業を作る時、現在にある業と同一の刹那にあって離れないでその業に随順するから随転

(anuvartaka) と名づけられる。

〔大乗〕　等起釈・『瑜伽師地論』五四（大正三〇・六〇〇a）同論八一（大正三〇・七五三b）同論八二（大正三〇・七五七a）『阿毘達磨雑集論』八（大正三一・七三一b）『顕揚聖教論』一二（大正三一・五三九a）『瑜伽論記』一四下（大正四二・六三六a）『成唯識論演秘』二本（大正四三・八四〇c）

業品第一一頌

見断の識は転にして　五識は（つねに）随転なり。
意は修断にて転となり　また随転にも相通ず。

玄奘訳

見断の識は唯転なり。　唯随転なるは五識のみなり。
修断の意は二に通ず。　無漏と異熟とは非なり。

〔真諦〕　能生見諦滅　意識修道滅
生随起具能　五識唯随起

〔玄奘〕　見断識唯転　唯随転五識
修断意通三　無漏異熟非

〔大意〕　見所断の識は、表業を起こす尋伺の資糧となって、それを引発するから、転因となり、近因等起である。尋伺を助けて表業を起こすから遠因等起である。しかし、見所断の識は、外門転である尋伺相応の心が表業を起こす時には、生起していないから、随転因とならない。

前五識身は、無分別であるから、転因とはならないが、外門転であるから随転因となる。
修所断の意識は、有分別であるから、転因となり、外門転であるから、随転因となる。
無漏心は定中にのみあって内門転であるから、また、異熟生の心は、加行によらないで前生の業によって任運に起こったものであるので性が劣っているから、両者は転因・随転因、何れでもない。

〔大乗〕　転、随転釈・『瑜伽師地論』一（大正三〇・二七九b）同論八九（大正三〇・八〇〇c）『阿毘達磨雑集論』一（大正三一・六九六a）

発、不発業釈・『瑜伽師地論』五九（大正三〇・六二七a）『成唯識論』八（大正三一・四四c）『成唯識論述記』八末（大正四三・五三一c）

見断表色釈・色は見所断に非ずとされる故に表色は見断に非ず（有部）、悪趣を招く身語の表色を見断と許す（経部）。

業品第一二頌

転の善等はそれぞれに　善・悪・無記の随転あり。
牟尼には善は同なれど、　無記の随転は善に変化することあり。
（果報生にはこの二なし）。

玄奘訳

転の善等の性に於いて、　随転は各三を容る。
牟尼の善は必ず同なり。　無記は随或は善なり。

〔真諦〕　於能生善等　　〔玄奘〕　於転善等性
　　　　　随起有三種　　　　　　　随転各容三
　　　　　於仏等或善　　　　　　　牟尼善必同
　　　　　果報生無二　　　　　　　無記随或善

〔大意〕転因と随転との性の関係は定まっていない。即ち、転因が善・不善・無記いずれの心であっても、随転因は善・不善・無記いずれの心にもなる。

しかし、仏世尊の場合には異なる。転因が善心ならば、随転因も善心であるが、転因が無記心の場合には、随転因は、無記心、或いは、説法する時などに仏世尊の心は増長する事があるから、善となる。しかし、萎歇する事はないから、転因が善心で随転が無記心となる事はあり得ない。猶、大衆部は、仏世尊は行住坐臥の四威儀が定中にあるから、仏世尊には、無記心はなく、善心のみしかない、と説く。

〔大乗〕仏無記心有無釈・無記心が転因となり、善心が随転因となることあり（有部）、仏は常に定にあるが故に無記心なく善心のみあり（有余師・光記には大衆部）、仏に劣勝性あり（安達派）。

仏常在定釈・『異部執輪論』（大正四九・一五c）『注維摩詰経』四（大正三八・三六四c）、仏恒在定『無垢称経』四（大正一四・一〇〇a）、仏常善心『論事』（南大五八・四一一）

那伽釈・『大智度論』三（大正二五・八一b）『梵語雑名』（大正五四・一二三六c）『増一阿含経』三三（大正二・七三三c）

無表には三種あり。　律儀・不律儀・非二となり。
この律儀は別解脱と　静慮と道生となす。

玄奘訳

無表に三あり、律儀と、　不律儀と非二となり。
律儀は別解脱と、　静慮と及び道生となり。

〔真諦〕無 教 応 知 三　護 不 護 異 二　護 波 羅〔提〕木 叉　定 生 及 無 流

〔玄奘〕無 表 三 律 儀　不 律 儀 非 二　律 儀 別 解 脱　静 慮 及 道 生

〔大意〕無表には、律儀（saṃvara）・不律儀（asaṃvara）・非律儀非不律儀（naiva saṃvaro nāsaṃvaraḥ 別名。中・処中 madhyama）の三種がある。悪戒の相続を能く遮し、能く滅する無表が律儀と名づけられる。律儀には、別解脱律儀・静慮生律儀・道生律儀の三種がある。別解脱律儀（prātimokṣa-saṃvara）は欲界に繋属している戒、静慮生律儀（dhyāna-saṃvara 別訳。静慮律儀）は色界に繋属している戒、道生律儀（anāsrava-saṃvara 別訳。無漏律儀）は三界に繋属しない無漏の戒である。

〔大乗〕律儀釈・『瑜伽師地論』二二（大正三〇・四〇五a）同論五三（大正三〇・五九〇a）同論八三（大正三〇・七六二a、七六三a）同論九一（大正三〇・八一七b）『無性摂論』一（大正三一・三八一b）『広章』五（〔八〕五四頁）

不律儀釈・『瑜伽師地論』九一（大正三〇・八一七b、八一八a）『成業論』（大正三一・七八六a）

非律儀非不律儀釈・『瑜伽師地論』五三（大正三〇・五九一c）

律儀等三業差別釈・『阿毘達磨雑集論』一（大正三一・七三〇ａ）『大乗法苑義林章』三（大正四五・二九九ｃ）
律儀名義釈・『雑阿毘曇心論』一〇（大正二八・九五一ｃ）『戒疏』一上（卍続一・六二・一）『根本説一切有部百一羯磨』（大正二四・四五五ｃ）『玄応音義』一四（卍三五・二・九七左上）『大乗義章』一〇（大正四四・六六三ａ）『阿毘達磨雑集論』八（大正三一・七三〇ａ）『大智度論』二二（大正二五・二二五ｃ）
律儀業三種釈・『瑜伽師地論』九（大正三〇・三一九ｂ）『阿毘達磨雑集論』八（大正三一・七三〇ａ）

業品第一四頌

玄奘訳

別解脱には八あれど　その実体はたゞ四なり。
女性に別名あるが故なり。　されど（その体）は相違せず。

初の律儀は八種あり。　実体は唯四有り。
形転ずれば名異るが故なり。　各別なるも相違せず。

〔真諦〕木叉戒八種　由実物有四　由根名異故　彼各不相違

〔玄奘〕初律儀八種　実体唯有四　形転名異故　各別不相違

〔大意〕別解脱律儀に、苾芻律儀（bhikṣu-saṃvara）・苾芻尼律儀（bhikṣuṇī-saṃvara）・正学律儀（śikṣamāṇa-saṃvara）・勤策律儀（śrāmaṇera-saṃvara）・勤策女律儀（śrāmaṇerī-saṃvara）・近事律儀（upāsaka-saṃvara）・近事女律儀

(upāsikā-saṃvara)・近住律儀（upavāsa-saṃvara）の八種がある。

これら八戒の体は苾芻律儀・勤策律儀・近事律儀・近住律儀である。男女の別があるのは、男女根、即ち、形相が異なっているからである。転根する時には、戒体を得捨しないで、戒の名のみが変わる。例えば、男から女に転根すれば、苾芻律儀が苾芻尼律儀となる。逆の場合には、苾芻尼律儀が苾芻律儀となる。他の場合も同様である。従って、苾芻尼律儀は苾芻律儀に、正学律儀と勤策女律儀は勤策律儀に、近事女律儀は近事律儀に、それぞれ、摂められる。従って、戒の体は前述した四のみである。

律儀を次々に受ける時、前段階の戒は捨しないで、そのままの状態で次段階の戒を受ける。例えば、近事律儀・勤策律儀・苾芻律儀と、次々に受ける場合、離殺生・離飲酒等はそれぞれ異なった三種を具足している。これは因縁、即ち、これこれの律儀――近事律儀・勤策律儀など――を受けようと志す心（内因）と、律儀に応じた戒師の数（外縁）――五戒は一人の戒師、十戒は二人の戒師から受ける等々――が異なっているからである。

〔大乗〕 別解脱律儀釈・『阿毘達磨雑集論』八（大正三一・七三〇a）『王法正理論』（大正三一・八六〇c）『四分律疏』一（卍続一・六五・三・一八八丁右下）『根本薩婆多部律摂』一（大正二四・五二五a）『大乗義章』一〇（大正四四・六六三b）『瑜伽師地論』四〇（大正三〇・五一一c）『希麟音義』九（大正五四・九七四c）

苾芻律儀釈・『瑜伽師地論』五三（大正三〇・五九〇c）『阿毘達磨集論』四（大正三一・六八〇a）

苾芻律儀中制立三種律儀釈・『瑜伽師地論』五三（大正三〇・五九一b）

勤策律儀釈・苾芻律儀釈を参照のこと。『阿毘達磨雑集論』八（大正三一・七三〇a）『決定蔵論』中（大正三〇・一〇二七b）『大智度論』一三（大正二五・一六〇c）『瑜伽論記』一四上（大正四二・六一九a）『薩婆多毘

尼毘婆沙』九（大正二三・五六三ａ）
近事律儀釈・苾芻律儀釈を参照のこと。『瑜伽師地論』五三（大正三〇・五九一ａ）
近住律儀釈・苾芻律儀釈を参照のこと。『阿毘達磨雑集論』八（大正三一・七三〇ａ）『瑜伽師地論』五三（大正三〇・五九一ａ）

律儀捨得釈・親教師の説に二ありという。一、後の律儀を受くるも前戒を捨せず。近事が勤策を受くるも近事の五を捨せずして、苾芻の二百五十を過ぐるものを得し、爾の時、二百六十五に過ぐる律儀を成就す。二、近事が勤策を受けば、近事の五を捨せずして、更に勤策の五を得し、爾の時十種の律儀を成就す。若し勤策が苾芻を受けば、前の十を捨せずして、更に苾芻の二百四十に過ぐるものを得し、爾の時、二百五十に過ぐる律儀を成就す（有余師）。『婆沙論』一二四（大正二七・六四六ｃ）『瑜伽師地論』五三（大正三〇・五九〇ｃ）『大智度論』六八（大正二五・五三七ｂ）『広章』五（〔八〕五五頁）

業品第一五頌

五・八・十・一切の　　離るべき（戒）を受くるによりて
近事・近住・勤策と　　苾芻と（区別あり）。

玄奘訳

五と八と十と一切との、　　離るべき所を離るるを受くるに、
近事と近住と勤策と　　及び苾芻とを立つ。

〔真諦〕　五　八　十　一　切　　〔玄奘〕　受　離　五　十　八

悪処受離故　　一切所応離
優婆塞布薩　　立近事近住
沙弥及比丘　　勤策及苾芻

〔大意〕四種の律儀は、各々、次のものを遠離する（virati-samādāna）事によって安立される。

近事律儀……⑴ 殺生（pāṇātipāta）　⑵ 不与取（adattādāna）　⑶ 欲邪行（kāma-mithyā-cāra）
⑷ 虚誑語（mṛṣā-vāda）　⑸ 飲諸酒（surā-maireya-madya-pāna）

近住律儀……⑴ 殺生　⑵ 不与取　⑶ 非梵行（abrahma-carya）　⑷ 虚誑語　⑸ 飲諸酒（madyapāna）
⑹ 塗飾香鬘舞歌観聴（gandha-mālya-vilepana-nṛtya-gīta-vāditra）
⑺ 眠坐高広厳麗牀座（ucca-śayana-mahā-śayana）　⑻ 食非時食（akāla-bhojana）

勤策律儀……⑴ 殺生　⑵ 不与取　⑶ 非梵行　⑷ 虚誑語　⑸ 飲諸酒（madya-pāna）
⑹ 塗飾香鬘（gandha-mālya-vilepana）　⑺ 舞歌観聴（nṛtya-gīta-vāditra）　⑻ 眠坐高広厳麗牀座
⑼ 食非時食　⑽ 受蓄金銀等宝（jāta-rūpa-rajata-pratigraha）

苾芻律儀……一切の所応離の身語業

〔大乗〕五戒釈・『成実論』八（大正三二・三〇〇b）『発菩提心経論』一（大正三二・五一二a）『福蓋正行所集経』一一（大正三二・七四二a）『法蘊足論』一

八戒釈・『決定蔵論』中（大正三〇・一〇二七a）『仏説立世阿毘曇論』二（大正三二・一八四b）『成実論』八（大正三二・三〇三b）

十戒釈・『瑜伽師地論』六八（大正三〇・六七六b）同論七五（大正三〇・七一二b）『資料菩提論』一（大正三二

・五二〇b）
二百五十戒釈・『瑜伽師地論』二二（大正三〇・四〇三b）『分別功徳論』一（大正二五・三二a）『大智度論』
一三（大正二五・一六一c）同論二（大正二五・六九c）同論一〇〇（大正二五・七五六b）

業品第一六頌

これらを別に尸羅とも　妙行・律儀・業とも謂ひ、
初の表と無表とを　別解脱とも業道とも言う。

玄奘訳

倶に尸羅とも妙行とも、　業とも律儀とも名くることを得。
唯、初の表・無表のみは、　別解とも業道とも名く。

〔真諦〕　尸羅善行業　　〔玄奘〕　倶得名尸羅
或説守護等　　妙行業律儀
初有教無教　　唯初表無表
波木叉業道　　名別解業道

〔大意〕　別解脱律儀には次のような異名がある。別解脱律儀は、険悪な不善業を平らげるから、「尸羅（śīla）」とも名づけられる。或いは、「戒を受持するは楽し、身に熱悩無し」と或る頌に説かれている如く、訓釈詞によれば、別解脱律儀は、清涼であるから、「尸羅」とも名づけられる。別解脱律儀は、智者に称揚されるから、「妙行（sucarita）」とも名づけられる。無表業は身語表業心の所造であるから所作とも名づけられる。従っ

て、別解脱律儀は、この所作を自体とするから、「業（karman）」とも名づけられる。別解脱律儀は、悪い身語業を遮するから「律儀（saṃvara）」とも名づけられる。以上の異名は初刹那・第二刹那以後いずれにも通じて用いられる。

初刹那の別解脱律儀の表業・無表業は、受戒する時、別々に種々の悪を棄捨するから、初めて捨するという義によって「別解脱（prātimokṣa）」とも名づけられる。又、それは根本の業道であるから「根本業道（[maulaḥ] karma-pathaḥ）」とも名づけられる。

これに対して、第二刹那以後は、根本業道の後であるから「後起（pṛṣṭha）」と名づけられる。

〔大乗〕　別解脱律儀名差別釈・表及び初念の無表は具さには尸羅、妙行、律儀、別解脱、別解脱律儀、業、業道の七名あり。後念の無表は尸羅、妙行、律儀の三のみあり。『婆沙論』一一三（大正二七・五八五c）尸羅を釈するに十義あり。『婆沙論』四四（大正二七・二二九c）

尸羅釈・『瑜伽師地論』八（大正三〇・三一六a）同論九（大正三〇・三二〇b）同論一二（大正三〇・三四〇a）同論一三（大正三〇・三四三b）同論一四（大正三〇・三五二b）同論六二（大正三〇・六四四c）同論八三（大正三〇・七六二a）『婆沙論』三三（大正二七・一七一c）

尸羅二種相釈・『瑜伽師地論』七一（大正三〇・六九〇c）

妙行釈・『瑜伽師地論』二二（大正三〇・四〇五a）『阿毘達磨雑集論』一六（大正三一・七六九c）

訓釈詞釈・『顕揚聖教論』四（大正三一・四九八b）『阿毘達磨集論』七（大正三一・六九一a）『無性摂論』九（大正三一・四四一a）『瑜伽師地論』四五（大正三〇・五三九b）

尼六多論釈・『金七十論』上（大正五四・一二五一a）『百論疏』（大正四二・二五一b）

業品第一七頌

八衆は別解脱を成就し　静慮は静慮生を生じ
聖者は無漏を成就す。　後の二律儀は随心転なり。

玄奘訳

八は別解脱を成ず、　静慮と聖とを得する者は、
静慮と道生とを成ず。　後の二は随心転なり。

〔真諦〕応波木叉八　〔玄奘〕八成別解脱
定生護得定　得静慮聖者
無流護聖人　成静慮道生
後二随心起　後二随心転

〔大意〕別解脱律儀を成就するのは苾芻・苾芻尼・正学・勤策・勤策女・近事・近事女・近住の八種である。外道は三有に依著しているから、外道の受持している戒は諸悪業を永脱していない。従って、これは別解脱律儀ではない。

静慮生律儀を成就するのは静慮を得る者である。この律儀は、静慮から生じるので、或いは、静慮に依って生じているので、「静慮生」と名づけられる。猶、静慮とは、四根本定・未至定・中間静慮・近分定の総名である。

道生律儀を成就するのは学・無学の聖者のみである。

静慮生律儀・道生律儀は随心転である〔根品第五十一頌参照〕。しかし、別解脱律儀は異心・無心にも随転するから随心転ではない〔界品第十一頌参照〕。

〔大乗〕　律儀所就機根釈・『阿毘達磨雑集論』八（大正三一・七三〇a）『瑜伽師地論』五三（大正三〇・五九〇c）『阿毘達磨集論』四（大正三一・六八〇a）

静慮律儀釈・『瑜伽師地論』一一（大正三〇・三三一a）同論三三（大正三〇・四六八c）同論五三（大正三〇・五九〇b）『阿毘達磨雑集論』八（大正三一・七三〇b）同論一二（大正三一・七四九c）

道生律儀釈・『阿毘達磨雑集論』八（大正三一・七三〇a）『瑜伽師地論』九一（大正三〇・八一七c）

外道戒釈・外道には不殺生等の戒はあるが三有を出ることなく、生天上界を目的とするものであるが故に永脱でなく別解脱戒と名づけない。『瑜伽師地論』一四（大正三〇・三五五a）同論七〇（大正三〇・六八七a）同論八七（大正三〇・七八六c）同論八八（大正三〇・七九八c）同論九六（大正三〇・八四七c）『成唯識論』一（大正三一・三c）

業品第一八頌

玄奘訳

この二は未至の九无間と　倶生するとき断（律儀）という。
また意律儀と根律儀とは　正念正智を合せ持つ。

未至の九無間と、　倶生する二を断と名く。
正知と正念と合するを、　意と根との律儀と名く。

〔真諦〕於未来二滅　九次第道生　合善慧正念　各説意根護

〔玄奘〕未至九無間　倶生二名断　正知正念合　名意根律儀

〔大意〕未至定の九無間道と倶生する静慮生律儀と道生律儀は、第九無間道と倶生するこれら二律儀が欲界繋の悪戒とその悪戒を起こす煩悩とを断じ、前八無間道と倶生するこれら二律儀が悪戒を起こす煩悩を断じるから、「断律儀（prahāṇa-saṃvara）」と名づけられる。

意律儀（manaḥ-saṃvara）は慧である正知と念である正念とを体とし、無表を体としない。従って、意律儀を説く事は意業に無表を認めない有部説と矛盾しない。根律儀（indriya-saṃvara）も同様に正知・正念を体とする。これら正知・正念によって意〔根〕・〔前五〕根を悪から守り、遠ざける。

〔大乗〕断律儀釈・『成実論』八（大正三二・三〇三a）『雑阿毘曇心論』八（大正二八・九三三b）『五事毘婆沙論』二（大正二八・九九二c）『婆沙論』四四（大正二七・二三一a）同論一一九（大正二七・六二一c）『瑜伽師地論』六六（大正三〇・六六七a）『阿毘達磨雑集論』一〇（大正三一・七三八a）『広章』五（〔八〕五五頁）

意根律儀釈・有部では身語の上にのみ律儀を立てる。そこで、意根律儀の自性が問題となる。『瑜伽師地論』二一（大正三〇・三九七a）同論二三（大正三〇・四〇六b）『婆沙論』一九七（大正二七・九八四c）『雑阿含経』一一（大正二・七五c）同経四三（大正二・三一三a）

「別解」に住する無表は　　捨せざる限り現に成ず。
また初刹那の以後にも　　過去（の無表）を成就す。

玄奘訳

別解に住する無表は、　　未だ捨せずんば、恒に現を成ず。
刹那の後には過を成ず。

〔真諦〕若住波木叉　与現応至捨　与無教相応　前念後与過

〔玄奘〕住別解無表　未捨恒成現　刹那後成過

〔大意〕戒を捨てない限り、別解脱律儀に住する者は初刹那では現在の無表を成就し、第二刹那以後は現在の無表と法後得によって過去の無表とを成就する。しかし、不随心の色は勢力が微劣であるから、散地の無表である別解脱律儀に住する者は未来の無表を成就しない。

〔大乗〕無表成就釈・『成唯識論別抄』一（卍続一・七七・五・四四三丁左上）『成唯識論了義灯』二末（大正四三・六九九c）

業品第二〇頌

「不律儀」にあるもまた同じ。　「静慮律儀」に住するは
恒に過去未来を成就するも、　「無漏」の初は過去を除く。

玄奘訳

不律儀も亦然り。　　静慮律儀を得したるものは、
恒に過未を成就す。　　聖の初には、過去を除く。

〔真諦〕住不護亦爾　　〔玄奘〕不律儀亦然
有定護相応　　得静慮律儀
与過去未来　　恒成就過未
聖初非与過　　聖初除過去

〔大意〕悪戒を捨しない限り、不律儀に住する者も別解脱律儀に住する者と同様に初刹那では現在の無表、第二刹那以後は現在・過去の無表を成就する。

静慮生律儀を獲得している者は、それを捨しない限り、現世、或いは、前生で失った過去の静慮生律儀を初刹那に得するから、過去の無表を成就し、随心転である静慮生律儀は、勢力が強いから、更に未来の無表をも成就する〔業品第十七頌参照〕。

道生律儀に住する聖者は、静慮生律儀に住する者と同様に、過去・未来の無表を成就する。しかし、以前に聖道が生起した事はないから初刹那の見道苦法智忍では過去の無表を成就しないという点のみは異なる。

業品第二一頌

定と聖道に住するは　　住する間のみ現成す。
「中」（非律非不）に住して（無表あるは）　　初刹那は中（現）にて後は過現なり。

玄奘訳

定と道とに住するは、中を成ず。中に住して无表有るは、初は中を成じ、後は二なり。

初には中を成じ、後には二なり。

〔真諦〕住定及聖道　与現世相応　中住若有二　初中後二時

〔玄奘〕住定道成中　住中有無表　初成中後二

〔大意〕現に定に住している者は現在の静慮生律儀を、現に聖道に住している者は現在の道生律儀を成就する。しかし、これら二律儀は随心転であるから散位にはない。従って、出観すれば現在の律儀を成就しない。中（処中）、即ち、非律儀非不律儀に住する者には必ずしも無表があるとは限らない。善戒、或いは、悪戒に摂められる無表がある場合には、それを捨しない限り、初刹那では現在の無表を、第二刹那以後は過去・現在の無表を成就する。

〔大乗〕処中住者成就釈・『阿毘達磨雑集論』八（大正三一・七三〇c）『瑜伽師地論』九（大正三〇・三一九c）『広章』五（〔八〕五五頁）

処中釈・『大乗法苑義林章』三（大正四五・三〇〇c）『瑜伽論記』一四上（大正四二・六一六c）『瑜伽師地論略纂』一三（大正四三・一八六b）『表無表章栖翫記』（卍続二・三・二・八七丁左下）『飾宗記』二末（卍続一・六六・一・三二丁右下）『法苑義鏡』（大日本仏教全書九六・三〇三b）

業品第二二頌

不律に住して善の無表を、　律儀に住して染を起すとき
初は中（現）にて後は過現なり。　浄染つねに相続す。

玄奘訳

律と不律とに住して、　染浄の无表を起すは、
初には中を成じ、後には二なり。染浄の勢の終に至る。

〔真諦〕住　不　護　与　善
住　護　復　与　悪
与　無　教　相　応
乃　至　浄　汚　疾

〔玄奘〕住　律　不　律　儀
起　染　浄　無　表
初　成　中　後　二
至　染　浄　勢　終

〔大意〕律儀に住する者であっても、勢力のある煩悩によって殺生等の不善業をなすから、不善の無表が生起する。又、不律儀に住する者であっても、勢力のある浄心によって礼仏等の善業をなすから善の無表が生起する。この善心、或いは、不善心によって生起した無表は善・不善の心を断じない限り、恒時に相続する。その場合、初刹那では現在の無表、第二刹那以後は過去・現在の無表を成就する。

〔大乗〕三得釈・『阿毘達磨雑集論』二（大正三一・七〇〇a）『成唯識論』一（大正三一・五a）『瑜伽師地論』五二（大正三〇・五八六c）『婆沙論』一五八（大正二七・八〇一c）『倶舎論』四（大正二九・二三a）

先偈（の下）所引の了義灯の文の如く大乗では法前得、法後得等を説かない。そこで源信は「余の句義につきては理、恐らくは違うことなし」という。経部も種子の成不成によりて論を立てるので実有の得を認めない。

業品第二三頌

かの表業を作す時　一切処に中（現）を成じ、
初刹那の後過去を成じ、　捨に至る。未来はなし。

玄奘訳

表は、正しく作すは中を成ず。後は過〔の〕を生じ、未〔の〕には非ず。

〔真諦〕復　一　切　与　教　　〔玄奘〕表　正　作　成　中
正　作　与　中　応　　後　成　過　非　未
刹　那　後　与　過　　至　捨　非　来　応
至　捨　非　来　応

〔大意〕律儀・不律儀・非律儀非不律儀に住する者は、正に表業をなしている時には、現在の表業を成就し、表業を捨しない限り、初刹那以後は過去・現在の表業を成就する。しかし、未来の表業を成就する事はない〔業品第十九頌参照〕。

〔大乗〕表成就釈・『瑜伽師地論』九（大正三〇・三一九b）無表成就釈を参照のこと。

業品第二四頌

その有覆と無覆とは　いづれも過去を成ぜず（現なり）。
不律儀はまた悪行とも　悪戒・業道・業とも謂う。

玄奘訳

有覆と及び無覆とは、　唯現在〔の〕をのみ成就す。
悪行とも悪戒とも業とも、　業道とも不律儀ともいふ。

〔真諦〕与有覆無覆　〔玄奘〕有覆及無覆
過去不相応　唯成就現在
不護及悪行　悪行悪戒業
悪戒或業道　業道不律儀

〔大意〕そして、彼らは有覆無記・無覆無記の現在の表業のみを成就する。無記の表業は昧鈍であり、力の劣った心によって起るから、力が劣る。従って、その得の力も劣るから過去・未来の表業を成就する事はない。

不律儀には次のような異名がある。不律儀は、智者に訶厭され、非悪の果を招くから、「悪行 (duścarita)」とも名づけられる。不律儀は、戒の対治であるから、「悪戒 (dauḥśīlya)」とも名づけられる。不律儀は、身語業の所造であるから、「業 (karman)」とも名づけられる。不律儀は、根本に摂められるから、「業道 (karma-patha)」とも名づけられる。不律儀は、悪の身語業を遮しないから、「不律儀 (asaṃvara)」とも名づけられる。この中、「業道」は初刹那についてのみ名づけられる。

〔大乗〕不律儀名釈・『阿毘達磨雑集論』(大正三一・七三〇b)『瑜伽師地論』五三(大正三〇・五八九b)同論九一(大正三〇・八一七b、八一八a)

悪行釈・『婆沙論』一一二(大正二七・五七八a)同論一一五(大正二七・五七九b)『瑜伽師地論』八(大正三〇・三一四c)同論八四(大正三〇・七七〇a)同論八九(大正三〇・八〇四a)『阿毘達磨雑集論』七(大正三一・

七三五a）『王法正理論』（大正三二・八五九c）
悪戒釈・『瑜伽師地論』五三（大正三〇・五八九c）『決定蔵論』中（大正三〇・一〇二六b）

業品第二五頌

表を成ずるも中（非二）に住する　劣思の作為は（無表なし）。
捨して未だ表を生ぜざる　聖者には無表を成じ（表なし）。

玄奘訳

表を成ずるも、無表は非ざるは、中に住する劣思の作なり。
捨して未だ表を生ぜざる聖は、無表を成ずるも、表には非ず。

〔真諦〕但与教相応　〔玄奘〕成表非無表
中住下心作　住中劣思作
捨未生有教　捨未生表聖
余無教聖人　成無表非表

〔大意〕「成就表業非無表業」……非律儀非不律儀に住する者が劣思によって善業・悪業を造る時には、表業のみを成就し、無表業を成就しない。劣思によって無記業を造る時には同様に、表業のみを成就し、無表業は成就しない。しかし、有依の七福業と業道を成じる時には、劣思所発であっても無表を成就する。

「成就無表業非表業」……表業がまだ生じていない、或いは、表業を已に捨している三界易生の聖者は、欲界・色界にある時には、道生律儀と静慮生律儀の無表のみを成就し、無色界にある時には、道生の無表のみを

成就し、表業を成就しない。

「成就表業無表業」……律儀、或いは、不律儀に住する者が善業・不善業を造る時、或いは、非律儀非不律儀に住する者が勝思によって業を造る時、或いは、未易生の聖者等これらは、表業・無表業を共に成就する。

「不成就表業無表業」……異生の胎蔵中に住する者等は表業・無表業共に成就しない。

〔大乗〕　表、無表業成就釈・『広章』五（〔八〕五六頁）『婆沙論』一二二（大正二七・六三四b）『大乗成業論』（大正三一・七八二c）

業品第二六頌

定生（律儀）は定地を得し　無漏は聖により得せらる。

別解（律儀）は他の教等より　これを得す（と知るべし）。

玄奘訳

定生は定地にて得し、　彼の聖にて道生を得す。

別解脱律儀は　得すること、他の教等に由る。

〔真諦〕　定生由定地
得由聖依此
無流波木叉
由互令他等

〔玄奘〕　定生得定地
彼聖得道生
別解脱律儀
得由他教等

〔大意〕　静慮生律儀は有漏の未至・中間・四根本・上三近分の静慮地の心を得る事によって得される。

無漏律儀は無漏の未至・中間・四根本の静慮地の心を得る事によって得される。

別解脱律儀は能教の他者によって得される。この他者には二種がある。一は僧伽によって得するもの、比丘・比丘尼・正学の律儀がそうである。二は補特伽羅によって得されるもの、前記以外の五律儀がそうである。

猶、頌中の「等」は、毗奈耶の毘婆沙師が得戒には十種の方法があると説く、それを指している。

〔大乗〕　得戒縁釈・『瑜伽師地論』三三（大正三〇・四六八c）同論五三（大正三〇・五九〇a）同論五五（大正三〇・六〇五c）同論七一（大正三〇・六九一a）『顕揚聖教論』二（大正三一・四八六b）同論一七（大正三一・五六二c）『成唯識論』九（大正三一・五〇c）『十住毘婆沙論』一二（大正二六・八八b）『阿毘達磨集論』五（大正三一・六八三b）

僧伽、和合衆、大衆、小衆釈・『開宗記』一末（卍続一・六六・四・三四八丁左下）『妙法蓮華経文句』一上（大正三四・七a）『行事鈔資持記』上一ノ下（大正四〇・一九一b）『四分羯磨疏済縁記』一二（卍続一・六四・三・二七三丁左下）『南海寄帰伝』三（大正五四・二二〇a）『婆沙論』一一六（大正二七・六〇二c）『雑阿毘曇心論』三（大正二八・八九九a）『大乗義章』一〇（大正四四・六五六b）『五分律』三（大正二二・二〇c）『四分律』五八（大正二二・九九八b）『四分律疏』三（卍続一・六五・三・二〇八丁右下）同疏二末（卍続一・六五・二二二左上）『倶舎論記』一四（大正四一・二二二c）同記一四（大正四一・二二二b）同記二五（大正四一・三八一b）『倶舎論疏』一四（大正四一・六四三c）『大乗法苑義林章』六（大正四五・三四五c）同章三（大正四五・三〇四b）『法華玄賛』一末（大正三四・六六七b）『瑜伽師地論』二六（大正三〇・四二五b）『四分律行事鈔』上四ノ三（大正四〇・四二c）

得戒差別釈・『十誦律』五六（大正二三・四一〇a）『大乗法苑義林章』（大正四五・三〇三c）『薩婆多毘尼摩

得勒伽』（大正二三・五九四a）

業品第二七頌

（別解）律儀の持続期は　一期あるいは昼夜なり。
不律儀の期限には昼夜なし　善の如くに得るに非ず。

玄奘訳

別解脱律儀は、　尽寿と或は昼夜となり。
悪戒には昼夜無し。　謂はく、善受の如くに非ざればなり。

〔真諦〕随有命善受　〔玄奘〕別解脱律儀
正護或日夜　尽寿或昼夜
無日夜不護　悪戒無昼夜
由不受如此　謂非如善受

〔大意〕戒を持する辺際には二種がある。一は寿命の辺際、一は一昼夜の辺際である。苾芻等の七衆は別解脱律儀を寿命の辺際、即ち、寿命が尽きるまで持する事を要期して受け、近住は一昼夜の辺際、即ち、一昼一夜持する事を要期して受ける。しかし、経部は、多昼夜に及ぶ事もある、とする。

尽寿、造悪を要期して得した不律儀は寿命が尽きるまで受持する。しかし不律儀は智者に訶厭される業の故に、近住律儀を受持する時のように師に対し一昼夜だけ不律儀受持を要期する事はない。従って一昼夜のみ受持される不律儀はない。以上の如く伝説する。それならば寿命が尽きる迄不律儀を受持すると誓っても、師に

対し要期せぬ故一昼夜と同様にこれをも受持しない事にならないか、という問には、尽寿まで善を壊する意楽によって悪をなせば不律儀を得るが、一時的（一昼夜）な悪を壊する意楽によって悪をなす場合には不律儀を得さない、と答える。経部は律儀・不律儀の実体はないと主張する。

〔大乗〕　時節分斉釈・『阿毘達磨雑集論』八（大正三一・七三〇a）

近住戒辺際釈・寿命辺際、昼夜辺際の中、前者については問題はないが、昼夜辺際については有部が仏経に順じて、唯、一昼夜の近住戒とするのに対して、経部は一昼夜の後の五昼夜と要期するも戒体の存続は可なりとする。『婆沙論』一二四（大正二七・六四七c）では「尊者迦延那は屠児のために夜戒を授け、婬女のために昼戒を授く。」等の諸説を出す。『成実論』八（大正三二・三〇三c）『四分律行事鈔』（大正二三・一〇〇a）『法苑纂註』

不律儀分際釈・尽形寿の悪戒は壊善の意楽強きが故に不律儀を得するが一昼夜の悪戒は意楽劣なるが故に不律儀を得さず。近住戒は一昼夜の戒であり、壊悪の意楽なしというのが有部であるが、一方、経部では善の律儀も、不善の律儀も思の心所の種子の上での仮立であり、実物はないとする。『大乗法苑義林章』（大正四五・二九九c）『瑜伽師地論』五三（大正三〇・五八九b）『広章』五（〔八〕五六頁）『法苑纂註』

業品第二八頌

「近住律儀」を受くるには　早朝（下座し）師に告げ、
（八支を具して）飾を離れ　（それを守ること）昼夜なり。

玄奘訳

近住は晨旦に於てす、　下座して師に従ひて受く。
教に随ひて説き、支を具す。　厳飾を離す。昼夜なり。

〔真諦〕晨朝従他受　〔玄奘〕近住於晨旦
下座随後説　下座従師受
布薩護具分　随教説具支
離荘飾昼夜　離厳飾昼夜

〔大意〕近住律儀は次のようにして受ける。1、晨旦に受ける。つまり、此の律儀は一昼夜しか受持されないから日の出時に受ける。しかし、晨旦に受戒できない場合には朝食後でもよい。2、師よりも下座で受ける。つまり、恭敬せねば律儀は起こらないから、師の前の卑劣の座で蹲るか、跪くかして、身体を屈めて合掌する。しかし、病気の者はこの限りでない。3、師から受ける、自分一人で受けない。これは犯戒しそうな時、戒師に愧じる心が起これば、違犯しないからである。4、師の言葉の後から唱え、決して、同時、或いは、先に唱えない。5、八支総てを受け、一支たりとも欠かさない。6、身体を装飾しない。しかし、常時、身に付けている装飾はこの限りでない。7、日の出から翌日の日の出迄受持する。上記の方法で受戒しない時には、単に妙行が起こるのみで、律儀は得られない。

近住律儀を受持するならば、阿羅漢に随学するから、この律儀によって阿羅漢に近づき住する事になる。従って、近住律儀は「近住(upavāsa)」と名づけられる。或る者は、寿命が尽きる迄、戒に近づき住するから「近住」と名づけられる、と主張する。

近住律儀は、薄少の善根の有情を長養し、その善根を漸々に増すから、「長養(poṣadha)」とも名づけられ

る。

〔大乗〕 近住戒受法釈・『広章』五（〔八〕五六頁）『起世因本経』七（大正一・四〇二a）『雑阿含経』四〇（大正二・二九五c）『増一阿含経』三八（大正二・七五六c）同経一六（大正二・六二四b）『十誦律』五七（大正二三・四二〇c）『婆沙論』一三三（大正二七・六九二a）同論四一（大正二七・二一一c）同論一二四（大正二七・六四八a）『大智度論』一三（大正二五・一六〇a）同論六五（大正二五・五一六a）

長養（布薩）釈・『大智度論』一三（大正二五・一五九c）『根本薩婆多部律摂』一（大正二四・五二九a）『婆沙論』一二四（大正二七・六四九c）

近住名釈・『顕揚聖教論』一三（大正三一・五四四a）『業疏』二下（卍続一・六四・四）『成実論』八（大正三二・三〇三c）『玄応音義』二二（卍・三五・二右）同論二四（卍・三五・二右）『起世因本経』七（大正一・四〇一c）『飾宗記』二末（卍続一・六六a）『阿毘達磨雑集論』八（大正三一・七三〇a）

業品第二九頌

玄奘訳

八支は戒・不放逸・　禁それぞれに四支・一支・
三支ありて（性罪と　失念と惰とを防ぐ。
戒と不逸と禁との支なり。　四と一と三と、次の如く、
諸ゝの性罪と失念と及び　惰逸とを防がんが為めなり。

〔真諦〕 戒分無放逸　〔玄奘〕 戒不逸禁支

分修分次第　四一三如次
前四一後三　為防諸性罪
由此失念酔　失念及憍逸

〔大意〕離殺生・離不与取・離非梵行・離虚誑語は、性罪を離れるから、尸羅支（śīlāṅga）である。酒を飲むと心が放逸になり、尸羅を犯すから、離飲諸酒は不放逸支（apramādāṅga）である。離塗飾香鬘舞歌観聴・離眠坐高広厳麗牀座・離非時食は、厭離の心が随順するから、禁約支（vratāṅga）である。尸羅支によって貪瞋癡の起こす殺生等の悪業を離れるから、尸羅支は性罪を防ぐ。飲酒によって応作・不応作の事業を忘失するから、不放逸支はそうした失念を防ぐ。塗飾香鬘舞歌観聴や眠坐高広厳麗牀座によって、心が憍逸（放逸）になり、戒が犯される。又、非時食をとる事によって近住律儀が憶念されず厭離が生じない。従って禁約支はこれら憍逸等を防ぐのである。

〔大乗〕近住八支釈・『瑜伽師地論』五三（大正三〇・五九一a）『大智度論』一三（大正二五・一五九b）『成実論』八（大正三二・三〇三c）『婆沙論』一二四（大正二七・六四七a）『報恩経』六（大正三・一五七b）『中阿含経』五五（大正一・七七〇a）『増一阿含経』三八（大正二・七五七a）『優婆夷堕捨迦経』（大正一・九一二a）『仏説斎経』（大正一・九一一a）『業疏』二下（卍続一・六四・四・三六六丁左上）

斎体釈・有余師は非時食を離れるを斎の体として他の八を斎支という。（塗飾香鬘と舞歌観聴とを分つ）、有部では離非時食は斎にして斎支なりとする。これに対し、論主は経部の意により、斎といっても別体あるのでなく、八を総括し一にしたところで斎といい、別々に離せば支というとする。『大智度論』一三（大正二五・一五九b）『婆沙論』一二四（大正二七・六四八c）

業品第三〇頌

近住は（近事の戒より）余なるあれど、三帰なければ近住なし。
「近事」（優婆塞）を得るは戒にして　発言は比丘の儀に等し。

玄奘訳

近住は、余にも、亦有り。　三帰を受けざれば無し。
近事なりと称ふれば戒を発す。　説くこと苾芻等の如し。

〔真諦〕　余人有布薩　若無三帰無　由称優婆塞〔護〕　説如比丘護
〔玄奘〕　近住余亦有　不受三帰無　称近事発戒　説如苾芻等

〔大意〕　近事律儀を受けていなくても、一昼夜の中に三宝に帰依して、近住律儀を受ければ、近住律儀を得する。しかし三宝に帰依して律儀を受けるという事を知らない者、或いは師が三帰の授与を、受者が三帰を受けることを失念した場合たとえ初めに三宝に帰依していなくとも、近住律儀を得する。併し此時授者が罪を得る。我は近事也、と称する時、律儀を生じる。即ち「我は優婆塞也、願わくは、尊よ、憶念して、慈悲護念し、近事律儀を受持させたまえ、……我は寿命が尽きる迄、殺生等を離れる」と宣誓するならば、その時、近事律儀を得する。一白三羯磨で比丘の具足戒をえ終った比丘に学処を説いて堅持を識らしめるように、近事律儀の場合にも、既に近事律儀を得ていても、各戒を熟知していないので、更に、離殺生等の一々の学処を説いて徹底

させる。そういう点は比丘戒と同じである。

〔大乗〕　受近住資格釈・『広章』五（〔八〕五七頁）

三帰、五戒近事釈・五戒を得せずとも三帰を受けただけで近事といわれるとする経部（外国師）に対し、有部（迦湿弥羅国諸論師という）では三帰近事を許さず、必らず五戒を得せねば近事とはいわれないとする五戒近事説を取る。『雑阿含経』三三（大正二・二三六b）『婆沙論』一二四（大正二七・六四五c）『瑜伽師地論』五三（大正三〇・五九〇c）

近事発戒時釈・『中阿含経』三（大正一・四三五a）『中阿含経』三八（大正一・六七〇a）『婆沙論』一二四（大正二七・六四五c）『雑阿毘曇心論』一〇（大正二八・九五一b）『飾宗記』二末（卍続一・六六・一・二一丁左上）『薩婆多毘尼毘婆沙』一（大正二三・五〇六b）

業品第三一頌

（近事は）すべて五戒を持す。　何故に（経に）『一部』と言うや。
能持の程度を説くと謂わる。　心に随ひて上下あり。

玄奘訳

若し皆律儀を具すとせば、　何ぞ一分等と言ふや。
謂はく、能持に約して説く。　下・中・上は心に随ふ。

〔真諦〕　一切若有護　　〔玄奘〕　若皆具律儀
一処等云何　　何言一分等

能持故説爾　　謂約能持説
下中上如意　　下中上随心

〔大意〕経に「近事には一分（一学処）を持する者、少分（二学処）を持する者、多分（三学処・四学処）を持する者、満分（五学処）を持する者の別がある」と説くのは、如何なる意味か、との経部の問に対し有部は答える。これは能持に約して説かれたもの、即ち最初の受戒時には五戒総てを受ける故、受持の段階では一分の律儀のみ持し余を持しないこともある等の意味である、と。八衆所受の別解脱律儀の下中上は律儀を受ける心によって決まる。例えば上品の心で受けると上品の律儀を得る。従って阿羅漢と雖も下品の律儀を得する事もあり、異生も上品の律儀を得する事もある。

〔大乗〕近事発戒釈・『阿毘達磨雑集論』八（大正三一・七三〇a）『大乗法苑義林章』三（大正四五・三〇三a）『正法念処経』四四（大正一七・二六三b）『増一阿含経』二〇（大正二・六四九c、六五〇a）『優婆塞戒経』六（大正二四・一〇六三c）『成実論』九（大正三二・三〇〇b）即ち、経部は五戒の分受得を主張し、有部の五戒定具説を破するのである。

　大名経釈・『雑阿含経』三三（大正二・二三六b）

　律儀三品釈・『瑜伽師地論』五三（大正三〇・五九〇b）同論九一（大正三〇・八一七b）『広章』五（〔八〕五七頁）『婆沙論』一一七（大正二七・六〇八a）『大乗法苑義林章』三（大正四五・三〇六a）

　業品第三二頌

三帰を具すと謂わるゝは　　仏と僧とを成ぜしむる

二の無学法と涅槃（法）に　帰依する人と（知るべし）。

玄奘訳

仏と僧とを成ずる、　無学と二種との法と、

及び涅槃択滅とに帰依する、　是れを三帰を具すと説く。

〔真諦〕能成仏僧法　無学及二種　帰依及涅槃　帰依仏法僧

〔玄奘〕帰依成仏僧　無学二種法　及涅槃撰滅　是説具三帰

〔大意〕帰依仏（buddhaṃ śaraṇaṃ gacchati）とは仏を成じる無学法に帰依する事である。なぜならば、これらの法が、勝れているから仏と呼ばれる。或いは、これらを得る事によって一切を覚するから仏を成じる無学法とは尽智等とこれらの随行である無漏の五蘊とである。仏の色身は、覚前も覚後も変わらないから、これには含まれない。たとえ、一仏に帰依するとしても、諸仏の聖道の相は総て同一であるから、理としては、一切仏に帰依する事になる。

帰依僧（saṃghaṃ śaraṇaṃ gacchati）とは僧を成じる有学・無学の法に帰依する事である。なぜならば、これらの法を得る事によって四向四果の八種の補特伽羅は、分破されざるものになり、僧伽を形成するから「僧を成じる」と説かれる。帰依仏と同様に、理としては、一切の僧に帰依する。

帰依法（dharmaṃ śaraṇaṃ gacchati）とは涅槃に帰依する事である。涅槃とは択滅の法である。自身・他身の煩悩・苦が寂滅すれば涅槃は同一の相というからである。

帰依の体は、語表であり、三宝を所依とする事によって永く一切の苦を解脱するから、救済を義とする。

〔大乗〕 三帰戒釈・『顕揚聖教論』六（大正三一・五一〇c）『瑜伽師地論』一九（大正三〇・三八二c）同論六四（大正三〇・六五二c）『阿毘達磨雑集論』一二（大正三一・七五二c）『十住毘婆沙論』七（大正二六・五四c）『瑞応経』下（大正三・四七九b）『増一阿含経』二〇（大正二・六五〇a）『三帰五戒功徳経』（大正一・八七八c）『毘尼母論』（大正二四・八〇二b）一『婆沙論』三四（大正二七・一七七a）同論一二四（大正二七・六四五c）『雑阿毘曇心論』一〇（大正二六・九五三a）『毘奈耶雑事』二六（大正二四・三三三a）『大乗義章』一〇（大正四四・六五四a）『大乗法苑義林章』三（大正四五・三〇四b）宝疏・光記等によると、婆雌子部（犢子部）は補特伽羅をもって所帰仏とし、経部は生身、有部は無学法とする。又、大衆部は一切の如来には有漏法なしと主張する。

業品第三三頌

玄奘訳

「邪行」は最も呵棄すべく　遠離し易し。不作を得す。
邪行律儀を得するは　一生を通じ不梵行を得するに非ず。

邪行は最も訶すべし。　離れ易し。不作を得す。
律儀を得するは誓の如し。　総じて相続に於いてするに非ず。

〔真諦〕 邪婬最可訶　〔玄奘〕 邪行最可訶
易作得不作　易離得不作
如受意得護　得律儀如誓

非於相続得　非総於相続

〔大意〕1、欲邪行は、他人の妻等を侵害し、悪趣の果を引くから、世間で極めて訶責されるべきものである。しかし、非梵行はそうではない。2、又、欲邪行は遠離し易い。在家者は欲に耽溺するので非梵行を離れる事が困難であるから、近事律儀では離非梵行を立てない。3、諸々の聖者は一切の欲邪行において不作律儀を得ている。しかし、妻を有する経生の聖者は、非梵行を行じている。もし、近事律儀に離非梵行を立てるならば、これらの聖者が近事律儀を犯す事になる。従って、近事律儀では離欲邪行を立てる。

以上の三の理由によって、近事律儀では離欲邪行（kāma-mithyā-carād viratiḥ）を立て、他の律儀では離非梵行（abrahma-caryād viratiḥ）を立てる。

近事律儀を得する時、「私は今から永く欲邪行を離れる」と誓い、非梵行を離れる、と誓うのではない。従って、受戒後、妻を娶っても近事律儀を犯した事にはならない。

〔大乗〕近事律儀与欲邪行釈・『大智度論』一三（大正二五・一五六c）『瑜伽師地論』五九（大正三〇・六三一b）同論八（大正三〇・三一七b）同論七一（大正三〇・六九一a）『大乗集菩薩学論』五（大正三二・九〇a）『福蓋正行所集経』一二（大正三二・七四二a）『大乗宝要義論』四（大正三二・五八a）

業品第三四頌

「妄語」を言うは一切の学処を　越ゆるによるが故なり。
遮の中にて「酒」をのみ制するは　他の律儀を護る為なり。

玄奘訳

虚誑語を開すれば便ち　諸の学処を越ゆるを以てなり。
遮の中にて、唯酒を離るるは、　余の律儀を護らんが為めなり。

〔真諦〕　通起妄語故　過一切学処　仮制罪中唯　離酒為護余
〔玄奘〕　以開虚誑語　便超諸学処　遮中唯離酒　為護余律儀

〔大意〕　離離間語等を立てないで、離虚誑語（mṛśā-vādād viratiḥ）を立てるのは、次の四の理由による。1、前述（第三十三頌）の離欲邪行を立てるのと同じ理由、即ち、虚誑語は極めて訶責されるべきものである。2、在家者にとってそれは遠離し易い。3、総ての聖者がそれに対して不作律儀を得する。4、虚誑語を禁じないならば、破戒しても、「私は破戒していない」と虚偽の発言をし、平気で破戒するようになる。これを防ぐ為である。飲酒者は心が縦逸になり、他の律儀を守護する事ができなくなる。従って、他の律儀を守護する為に遮罪の一である飲酒を禁じる離飲諸酒（madya-pānād viratiḥ）を立てる。　〔長行においては、続いて、飲酒をば遮罪に摂める理由が説かれている〕

〔大乗〕　虚妄語釈・『広章』五（〔八〕五七頁）『大智度論』四九（大正二五・四一二c）同論七九（大正二五・六一四c）『瑜伽師地論』八（大正三〇・三一七b）同論五三（大正三〇・五九一a）同論五九（大正三〇・六三一b）同論六〇（大正三〇・六三三a）同論七一（大正三〇・六九一a）『大乗集菩薩学論』一一（大正二五・一〇九b）『成実論』八（大正三二・三〇五a）
　性罪、遮罪（飲酒）釈・『薩婆多部律摂』八（大正二四・五六九b）『瑜伽師地論』五三（大正三〇・五九一a）

同論九九（大正三〇・八六九c）『福蓋正行所集経』一二（大正三二・七四二b）『菩薩善戒経』四（大正三〇・九八〇c）『無性摂論釈』七（大正三一・四二六b）『薩婆多毘尼毘婆沙』一（大正二三・五〇六b）『成実論』八（大正三二・三〇五c）『婆沙論』一二三（大正二七・六四五a）『戒疏』四上（卍続一・六二右）同疏二上（卍続一・六二右）『大智度論』一三（大正二五・一五八a）『善見律毘婆沙』六（大正二四・七一五c）『四分律行事鈔』上一（大正四〇・三a）『倶舎論』では対法諸師の主張する飲酒遮罪説に対して飲酒性罪家が四証（仏説除性罪証、極少不飲酒証、経生不犯証、身悪行証）を以って、その正当性を論じる。

業品第三五頌

欲界は律儀を得するは　一切（根本加後）と二（有情非情）と現とによる。
静慮と無漏を得するは　根本業と三時なり。

玄奘訳

一切と二と現とに従ひて、　欲界の律儀を得し、
根本と恒時とに従ひて、　静慮と無漏とを得す。

〔真諦〕欲従一切二　現得木叉護　従根本恒時　得定無流護
〔玄奘〕従一切二現　得欲界律儀　従根本恒時　得静慮無漏

〔大意〕別解脱律儀は悪業の根本業道・加行・後起を起こす処においてそれらを離れる事によって得される。悪業

には、有情に対する悪業と非情に対するそれとがあり、また、それら各々に性罪（prakṛti-sāvadya）と遮罪（pratikṣepaṇa-sāvadya）とがある。有情に対する性罪とは殺生等であり、有情に対する遮罪とは女人と同室に眠る事等であり、非情に対する性罪とは他人の物を盗む事等であり、非情に対する遮罪とは土地を掘り、草木の命を断つ等である。従って、別解脱律儀はこれら四種の悪業処を離れる事によって得される。

また、別解脱律儀は有情と有情処（所依処・所止処）とに対して生起するから、現在の蘊処界、即ち、有情・有情処に対して得される。過去・未来の蘊処界は、有情の所依・所止にならないから、これらに対して別解脱律儀を得さない。

静慮生律儀・無漏律儀は悪業の根本業道のみを離れる事によって得される。加行・後起は定位にはないからである。そして、性罪のみを離れる事によって得される。これら二律儀は随心転であるので三世を縁じるから、従って、過去・現在・未来の蘊処界に対して生起する。

〔論題〕処時同異

〔大乗〕三律儀得法釈・『大乗法苑義林章』三（大正四五・三〇二c）『婆沙論』一七（大正二七・八四c）同論一一三（大正二七・五八五a）同論一二〇（大正二七・六二三b）

業品第三六頌

「律儀」は一切の有情に対し　業の支と因とには不定なり。
また「不律儀」は有情に対し　七支なれど因は不定なり。

玄奘訳

律は諸ゝの有情に従ふ。　支と因とは不定なりと説く。
不律は一切の有情と、　支とに従ふも、因には非ず。

〔玄奘〕律従諸有情　支因説不定
不律従一切　有情支非因

〔真諦〕於衆生得護　由分因不定
不護従一切　一切分非因

〔大意〕律儀を得る者には、ただ一部の有情に対してと雖も、悪の意楽があってはならないから律儀は一切の有情を対象にして得する。根本業道を律儀支と名づけるから律儀支は身三語四の七である。苾芻律儀は七支総てを離れる事によって得され、他の律儀は身三・虚誑語の四支を離れる事によって得される。受戒の因には無貪・無癡・無瞋と下中上の心との二種があるが、ここでは、後者について論じるから、受戒の因は、下心によるもの、或いは、中心によるもの、或いは、上心によるものがあり、一定していないと説く。支と因についての四句分別は次の如くである。1、一切の支・因によらないもの。これは近事・近住・勤策の律儀である。2、一切の支によるが、一切の因によらないもの。これは苾芻律儀である。3、一切の支・因によるもの。これは近事・勤策・苾芻の律儀である。4、一切の因により、一切の支によらないもの。これは近事・近住・勤策の律儀である。

また、別解脱律儀を得る者は有情定・支定・処定・時定・縁定の五種の定限をなしてはならない。

一切の有情に対して殺生等の心を抱き、身三語四の七支総てが悪を為すから、不律儀は一切の有情を対象にし、七支総てによって得される。しかし、下心・中心の二心が倶起する事はないから、一切の因によって得される事はない。

恒に害心を有するものを不律儀の者と名づける。例えば、屠羊・屠鶏・捕鳥等々である。猶、毘婆沙師は、不律儀に住する者は支を欠いたり、一部の有情のみを対象にするという事はない、と主張する。しかし、経部は、要期心の別によって不律儀に住する者には、七支総てを具えるもの、一部の支を具えるもの、一切の有情を対象にするもの、一部の有情を対象にするもの、の別があり、また近住律儀以外の律儀も不律儀と同様に、上記の如き別がある、と主張する。

〔大乗〕　律儀得法釈・『瑜伽師地論』五三（大正三〇・五九〇b）『広章』〔八〕五八頁）『婆沙論』では一切有情に総じて一の七支戒を得すという総発家（論主）と、一切の有情一人一人の上に別々に七支戒を立て、所得の戒体は有情の数ほどあるとする別発家（毘婆沙師）の所立が詳述されている。『婆沙論』一二〇（大正二七・六二三b、六二四b）。又、光記によれば経部は五種の定限（有情定、支定、処定、時定、縁定）を作すも律儀を得るという。『成実論』八（大正三二・三〇三a）『婆沙論』一一七（大正二七・六〇八a）

不律儀得法釈・『広章』五（〔八〕五八頁）『婆沙論』一一七（大正二七・六〇八b）

業品第三七頌

この不律儀を得するは　　自作と誓受の（二因あり）。
所余の無表を得するは　　田（対象）と受（誓）と重行（習慣）とによる。

玄奘訳

諸々の不律儀を得することは、　　作と及び誓受とに由り、
所余の無表を得することは、　　因と受と重行とに由る。

〔真諦〕得不護由二　　〔玄奘〕諸得不律儀
自作及求受　　由作及誓受
得所余無教　　得所余無表
由田受重行　　由田受重行

〔大意〕不律儀を得するには次の二因がある。1、不律儀を生業とする家に生まれた者が、初めて殺生等の加行を起こす時、不律儀を得する。2、不律儀を生業としない家に生まれた者が、「我は殺生等の事を為して、財物を求め、自身を養おう」と、初めて要期して誓った時、不律儀を得する。

処中（非律儀非不律儀）の無表を得るには次の三因がある。1、諸々の福田に対して園林等を初めて施す時、2、仏に礼拝する前には食事をしない、或いは、斎日等には常に食を施す、等と誓う時、3、殷重の作意を起こして、善、或いは、悪を行じる時、以上の場合、処中の無表を得する。

〔大乗〕不律儀者釈・『婆沙論』一一七（大正二七・六〇七ａ）十二種不律儀家、『瑜伽師地論』九（大正三〇・三一九ｃ）十二不律儀類『雑阿毘曇心論』三（大正二八・八九一ｃ）『阿毘達磨雑集論』八（大正三一・七三〇ｂ）『優婆塞戒経』七（大正二四・一〇六九ｃ）『大乗法苑義林章』三（大正四五・三〇九ａ）

律儀不律儀得釈・毘婆沙師は身語の七支を欠いたり、又、一分の有情の境を余して遍せざる者を不律の人とは言わない。一方、経部は造悪人が心に要期する所に従って七支を具する不律儀もあり、具せざる不律儀もあり、又、一分の有情の境において発得するもあり、一切有情の上において発得するもありという。

得不律儀、処中無表方便釈・『瑜伽師地論』五三（大正三〇・五八九ｂ）『広章』五（〔八〕五八頁）『阿毘達磨雑集論』八（大正三〇・七三〇ｂ）『婆沙論』一一七（大正二七・六〇七ｂ）『大乗法苑義林章』三（大正四五・三〇

九b）

業品第三八頌

「別解脱」を捨するは　学処を捨すると命終と
二形倶生と断善と　昼夜を過ぐるとの（五縁あり）。

玄奘訳

別解の調伏を捨するは、　故捨と命終と、
及び二形倶生と　夜尽とに由る。

〔真諦〕捨護木叉調　由捨学処死　由二根転生　由根断時尽

〔玄奘〕捨別解調伏　由故捨命終　及二形倶生　断善根夜尽

〔大意〕律儀によって六根を調伏するから、律儀は、別名、「調伏」とも呼ばれる。

近住律儀以外の七種の別解脱律儀は次の四縁によって捨する。1、捨戒しようとする意楽を起こして、有解の人に対してその事を陳べることによる。これによって受戒の表業と相反する表業が生じるからである。2、衆同分を棄捨すること、即ち命終による。これに依て律儀の所依身がなくなるからである。3、二形が倶時に生じることによる。これによって律儀の所依身が変異するからである。4、所因の善根を断じることによる。これによって所因が断じられるからである。以上である。近住律儀は、上記の四縁の他に、夜が尽きる事によ

っても捨する。これによって一昼夜という期限が過ぎるからである。

以上は有部説である。

〔大乗〕律儀不律儀捨釈・『瑜伽師地論』五三（大正三〇・五九二b）同論七五（大正三〇・七一一c）同論一〇〇（大正三〇・八八〇b）同論四〇（大正三〇・五一五c）『婆沙論』一一七（大正二七・六〇八c）同論一一九（大正二七・六二三a）『大乗成業論』（大正三一・七八六b）『瑜伽師地論略纂』一三（大正四三・一八七c）

業品第三九頌

玄奘訳

有るは重罪に依ると謂い　他は正法の滅に由るとなす。
迦湿弥羅論師は二を説きて　負債と財とを比喩として説く。

有るが説く、重を犯すに由ると。余は説く、法の滅するに由る、と。迦湿弥羅は説く。犯に二あり、負と財との如し、と。

〔真諦〕余記感大焼　或由正法尽　罽賓師説犯　有二如負財

〔玄奘〕有説由犯重　余説由法滅　迦湿弥羅説　犯二如負財

〔大意〕経部は堕地獄の因と四の極重罪、即ち殺人（manuṣya-vadha）・不与取・非梵行・妄説上人法（uttari-manuṣya-dharma-mṛṣāvāda）の何れか一を犯す時も勤策律儀・苾芻律儀を捨するとする。

法密部は、正法が滅する時、一切の学処・結界・羯磨が止息するから、正法が滅する事によっても別解脱律儀を捨する、とする。

毘婆沙師は、上記の二説を次のように破する。僧残等の罪を犯しても戒は断じられないように、一部の罪を犯す事によって総ての律儀を破する事はないから四の極重罪の一分を犯す事によって律儀を捨する事はない。なぜならば、根本の極重罪を犯した者は、持戒・犯戒の二を有しているが、犯した罪を発露し、悔除すれば、持戒者と呼ばれ、犯戒と呼ばれないからである。それは、財を有する人が、金を借りている時、彼は富人・負債者の両名で呼ばれるが、金を返せば、富人とのみ呼ばれるのと同様である〔以上、破経部〕。

正法が滅している時には一切の結界・羯磨・毘奈耶がないから未得の律儀を新たに得する事もないし、已得の律儀を捨する事もない〔以上、破法密部〕。

〔大乗〕 律儀、不律儀捨諸釈・経部は四の極重罪を犯す時も勤策・苾芻二律儀を捨すとする。又、法密部は正法滅する時も別解脱律儀を 捨すとする。これら経部説、法密部説については次の諸論を参照のこと。『瑜伽師地論』四一（大正三〇・五二一a）『四分律刪繁補闕行事鈔』上一（大正四〇・六a）同鈔上三（大正四〇・三〇c）同鈔中一（大正四〇・四六c）『大乗法苑義林章』三（大正四五・三〇六a）『瑜伽師地論略纂』一三（大正四三・一八六b）『善見律毘婆沙』七（大正二四・七一九b）『成実論』七（大正三二・二九一a）『婆沙論』一一七（大正二七・六〇八b）同論一八三（大正二七・九一七b）

諸種苾芻釈・『瑜伽師地論』二九（大正三〇・四四七a）同論八二（大正三〇・七五八a）『瑜伽論記』七下（大正四二・四六一c）『十誦律』一（大正二三・二a）『根本説一切有部毘奈耶』一（大正二三・六二九c）

諸種沙門釈・『瑜伽師地論』二九（大正三〇・四四六c） 同論九八（大正三〇・八六五c）『瑜伽論記』七下（大

正四二・四六一b）『婆沙論』六六（大正二七・三四一c）『長阿含経』三（大正一・一八b）『根本説一切有部毘奈耶雑事』三七（大正二四・三九〇b）

業品第四〇頌

「定」と無色の善法を　　捨するは易地と退とによる。
「聖」を捨するは練根と　　退と得果の（三に）由る。

玄奘訳

定生の善法を捨するは、　　易地と退等に由る。
聖を捨するは得果と、　　練根と及び退失とに由る。

〔真諦〕由度地及退　棄捨定得善　無色亦爾聖　得果練根退

〔玄奘〕捨定生善法　由易地退等　捨聖由得果　練根及退失

〔大意〕静慮地の善法は次の三縁によって捨する。1、易地による。例えば、下地から上地に生じる時、下地の善法を捨する。或いは、上地から下地に生じる時、上地の善法を捨する。2、退失による。已得の勝定の功徳より退失する時、それら善法を捨する。3、衆同分を捨するによる。命終の時、殊勝の善根、即ち、煖・頂・忍・世第一法の一部の善法を捨する。これは頌では「等」に等取されている。無色界の善法は、前述の易地・退失によって捨する点では色界と同様であるが、無色界には静慮生律儀がない点は異なる。

無漏の善法は次の三縁によって捨する。1、得果による。果を得る時、その前の向道・果道を捨する。2、練根による。練根する時、利根の道を得し、鈍根の道を捨する。3、退失による。退失する時、上道の果、勝果道を捨する。

〔大乗〕 定道二律儀捨釈・『広章』五（〔八〕五九頁）『阿毘達磨雑集論』一四（大正三一・七六三c）『入阿毘達磨論』上（大正二八・九八一b）『五事毘婆沙論』下（大正二八・九九三a）

業品第四一頌

「不律」を捨するは得戒と　死と二形との（三に）由る。
「中」（非二）の捨は受（誓）と勢と　作・事・寿・根との断に由る。

玄奘訳

悪戒を捨することは死と、　得戒と二形生とに由る。
中を捨するは受と勢と、作と事と　寿と根との断ずるに由る。

〔真諦〕 捨不護得護　死二根生故　疾心受行物　命根断捨中

〔玄奘〕 捨悪戒由死　得戒二形生　捨中由受勢　作事寿根断

〔大意〕 不律儀は次の三縁によって捨する。1、死による。これによって不律儀の所依身がなくなるからである。2、律儀を得することによる。律儀と不律儀とは相反するものであり、律儀の勢力が強いから、別解脱律儀、

或いは、静慮生律儀を得するならば、不律儀を捨する。3、二形が倶生するによる。これによって不律儀の所依身が変異するからである。

不律儀の者は、たとえ善の意楽によって刀網等を捨てても律儀を得しないかぎり、不律儀を捨しない。

処中、即ち、非律儀非不律儀の無表は次の六縁によって捨する。1、「我は以前の所受を棄てる」と言う、即ち、受持心を断壊することによる。2、浄信・煩悩の勢力を断壊するによる。無表は浄信・煩悩の勢力に引かれて生じるからである。3、仏に礼拝する前には食事をしない等の作業を断壊するによる。無表は作業によって得るからである。4、事物を断壊するによる。事物とは布施した寺舎・敷具・廟・園林等や殺生等の道具である網等である。5、寿命を断壊することによる。無表の所依身が無くなるからである。6、善根等を断壊するによる。例えば、加行を起こして善根を断じる時、善根によって起こされた善の無表は捨される。

〔大乗〕　不律儀捨釈・『広章』五（〔八〕六〇頁）『大乗法苑義林章』三（大正四五・三〇七b）『婆沙論』一一七（大正二七・六〇八c）不律儀の人が近住戒を受けて律儀を得ておるのが、その夜尽の位に至って、又、近住戒を捨した場合は、その時は先の不律儀を得するのか、又は、悪の処中を得するのかについて有余師に二説がある。一の有余師の説では、得戒の時に唯一昼夜のみ殺生等をしないと誓うのみであるから、夜尽の位には先の不律儀を得すという（西方師の説）、二の有余師説では一度、近住戒を得た以上、近住戒を捨しても、再度、重ねて不律儀の行為をしない限り、不律儀を得することはないから悪の無表は処中を得すという(迦湿弥羅の説)。

『婆沙論』一一七（大正二七・六〇八b）

処中捨釈・『広章』五（〔八〕六〇頁）『大乗法苑義林章』三（大正四五・三〇七b）『婆沙論』一二〇（大正二七・六二五a）同論一二二（大正二七・六三五c）

業品第四二頌

「欲界」の非色（無表に非るもの）の善の捨は　断善根と上生とに由る。
すべて非色の染の捨は　（無漏）対治道の生による。

玄奘訳

欲の非色の善を捨するは、　根断と上生とに由る。
対治道の生ずるに由りて、　諸〻の非色の染を捨す。

〔真諦〕欲界無色善	〔玄奘〕捨欲非色善
根断上生捨	由根断上生
由対治生故	由対治道生
捨無色染汚	捨諸非色染

〔大意〕欲界の非色の善法は次の二縁によって捨する〔色界・無色界は前々頌参照〕。1、善根を断じることによる。2、色界・無色界の上界に生じるによる。〔此説は『倶舎論』不説〕一部のものは離染によって捨される。例えば、憂根がそうである。

三界の非色の染汚法は対治道が生じるという一縁によってのみ捨する。例えば、或る品類の能断である対治道が生ずれば、その品類の総ての煩悩・随煩悩、及び助伴が捨される。

〔大乗〕非色捨釈・『瑜伽師地論』五七（大正三〇・六一五b）『瑜伽論記』一六（大正四二・六六四c）

業品第四三頌

「不律儀」あるは人界につく。　北洲になく二黄門二形になし。
「律儀」は天界にあれど　三種を具するは人界のみ。

玄奘訳

悪戒は人なり。北と　二の黄門と二形とを除く。
律儀は亦、天に在り。　唯人にのみ三種を具す。

〔真諦〕人道不護除　〔玄奘〕悪戒人除北
二黄門二根　二黄門二形
鳩婁護亦爾　律儀亦在天
天亦人具三　唯人倶三種

〔大意〕不律儀は人趣のみにある。しかし、北倶盧洲の人と扇搋・半択迦・二形者とにはない。
律儀は人趣と天趣にある。しかし、北倶盧洲の人と扇搋・半択迦・二形者とにはない。

二黄門（扇搋・半択迦）・二形者に律儀がないのは次の理由による。経に「男根を具する者が近事律儀を成就する」と説かれ、律に「二黄門・二形者の類は除く」と説かれているからである（教証）。そして、二形者の煩悩は極めて増上であり、煩悩対治を修する相を正しく簡択する事ができず、強固な慚愧心がないから、である（理証）。また、二黄門・二形者に不律儀がないのは、これらは悪に対して意楽が堅固でないから、また律儀・不律儀は一身中に相対してあるので律儀のない者には不律儀もないから、である。

北倶盧洲には、受持心がないから別解脱律儀がなく、定がないから静慮生律儀がなく、悪をなす意楽がない

から不律儀がない。

悪趣には強固な慚愧がないから、律儀・不律儀はない。なぜならば、強固な慚愧心と相応する事によって律儀があり、強固な慚愧心を破する事によって不律儀があるから、である。

人趣には別解脱律儀・静慮生律儀・無漏律儀の三がある。

〔大乗〕　善悪律儀成就釈・『広章』五（〔八〕六一頁）『瑜伽師地論』五三（大正三〇・五九一b）『阿毘達磨雑集論』八（大正三一・七三〇a）『瑜伽論記』一四上（大正四二・六一八c）

龍等受戒成不釈・『成実論』八（大正三二・三〇三a）『法苑珠林』八八（大正五三・九三三b）『四分律』三五（大正二二・八一三a）

黄門釈・『四分律』三五（大正二二・八一二b）『婆沙論』一二四（大正二七・六四八a）『瑜伽師地論』五三（大正三〇・五九一b）『阿毘達磨集論』四（大正三一・六八〇a）『決定蔵論』中（大正三〇・一〇二七c）

業品第四四頌

「静慮律儀」は欲天と　色界天に限れども、
「無漏」は無色にも起る。　中定と無想との（二を）除く。

玄奘訳

欲の天と色界とに生じては、　静慮律儀有り。
無漏は並びに無色にもあり、　中定と無想とを除く。

〔真諦〕　生欲色界天　〔玄奘〕　生欲天色界

定護復無流　　有静慮律儀
除中定無想　　無漏幷無色
天及無色界　　除中定無想

〔大意〕六欲天・色界には静慮律儀・無漏律儀がある。しかしながら、色界の中間定と無想定とは、異生のみが住する処であるから、そこには無漏律儀はない。ところで無色界においては、無漏律儀を成就しているけれども、色がないから、それは現行しないのである。

〔大乗〕善悪律儀成就釈・『婆沙論』一二三（大正二七・六四三c）『成実論』八（大正三二・三〇三b）『十住毘婆沙論』一二

業品第四五頌

善・悪・無記の三業とは　　安と不安と両非となり。
福・非福・不動とあり。　　楽受等の三種なり。

玄奘訳

安と不安と非との業を、　　善と悪と無記と名く。
福と非福と不動とあり。

〔真諦〕平不平異業　　〔玄奘〕安不安非業
善不善異二　　名善悪無記
福非福不動　　福非福不動

苦受等復三

〔大意〕経に善業・不善業・無記業の三業が説かれている。安穏な業は可愛の異熟果を招き、暫時、苦から衆生を済うから、また涅槃を得して永遠に苦から衆生を済うから「善業（kuśalaṃ karma）」と名づけられる。これに対して不安穏な業は非愛の異熟果を招くから「不善業（akuśalaṃ karma）」と名づけられる。前述の安穏・不安穏な業以外は、善・不善と記する事ができないから、「無記業（avyākṛtaṃ karma）」と名づけられる。第三句は次頌参照の事。

〔大乗〕三性業釈・『成唯識論』五（大正三一・二六b）『雑阿含経』一八（大正二・一二六c）『瑜伽師地論』九〇（大正三〇・八〇七b）同論九（大正三〇・三一九b）『阿毘達磨集論』五（大正三一・六七九a）『成実論』七（大正三二・二八九c、二九二a）

福等三業釈・『阿毘達磨雑集論』七（大正三一・七二七b）『阿毘達磨集論』五（大正三一・六七九b）『瑜伽師地論』九（大正三〇・三一九b）『中阿含経』二七（大正一・六〇〇a）

業品第四六頌

欲界の善は福・（不善は非福）　上界の善は不動なり。
上地に於ける造業は　果報に変動なき故に。

玄奘訳

欲の善業を福と名け、　不善を非福と名く。
上界の善は不動なり。　自地の処所に約するに。

業果、動無きが故なり。

〔真諦〕　欲善業福徳
　　　　上界善不動
　　　　由業対自地
　　　　約報不可動

〔玄奘〕　欲善業名福
　　　　不善名非福
　　　　上界善不動
　　　　約自地処所
　　　　業果無動故

〔大意〕　経に福業・非福業・不動業の三業が説かれている。

欲界の善業は、可愛の果を招き有情を益するから、「福業（puṇyaṃ karma）」と名づけられる。諸々の不善業は、非愛の果を招き有情を損うから、「非福業（apuṇyaṃ karma）」と名づけられる。上二界の善業は「不動業（āneñjaṃ karma）」と名づけられる。なぜならば欲界における業が他の趣・天の異熟果を招く事もあるのに対して、色界・無色界における業は、初静慮の業が初静慮の異熟果を招く、等々と、必ず同地の異熟果を招き、決して他地の異熟果を招く事がなく、一定しているからである。

初静慮には尋伺が、第二静慮には喜が、第三静慮には楽があるから、下三静慮を「有動（señjita）」と名づける、と世尊が説かれたのは、下三静慮には尋伺等の災患があるからである。

〔大乗〕　不動（業）釈・『中阿含経』五〇（大正一・七四三a）同経一八（大正一・五四二b）『法蘊足論』一一（大正二六・五〇六a）『阿毘達磨雑集論』八（大正三一・七三四a）『瑜伽師地論』九（大正三〇・三一九c）同論九〇（大正三〇・八一三a）『成実論』一三（大正三二・三四二c）同論八（大正三二・二九八a）『四諦論』三（大正三二・三九一a）『舎利弗阿毘曇論』一二（大正二六・六〇七a）『阿毘曇甘露味論』一（大正二六・九七一a）

業品第四七頌

順楽受は善にして　第三静慮まで至る。
順苦受は欲の不善なり。　順非二は上界の善を謂う。

玄奘訳

順楽と苦と非二となり。　善は三に至るまで順楽なり。
諸ゝの不善は順苦なり。　上の善は順非二なり。

〔真諦〕楽善至三定　〔玄奘〕順楽苦非二
向上善非二　善至三順楽
於欲界悪業　諸不善順苦
立名有苦受　上善順非二

〔大意〕経に順楽受業・順苦受業・順不苦不楽受業の三業が説かれている。第三静慮以下に、楽受はあるから、第三静慮以下にある善業を「順楽受業（sukha-vedaniyaṃ〔karma〕）」と名づけられる。欲界にのみ苦受はあるから、欲界の不善業を「順苦受業（duḥkha-vedaniyaṃ〔karma〕）」と名づける。第四静慮以上には楽受・苦受がないから、第四静慮以上にある善業を「順不苦不楽受業（aduḥkhāsukha-vedaniyaṃ〔karma〕）」と名づける。

これら諸業は受の果、及び、受などの資糧の果を招く。従って、ここでは、「受」は受とその資糧とを意味している。

〔大乗〕　順楽受等三業釈・『阿毘達磨雑集論』八（大正三一・七三〇c）『阿毘達磨集論』四（大正三一・六八〇b）『瑜伽師地論』九（大正三〇・三一九c）同論九〇（大正三〇・八〇八a）『瑜伽論記』三上（大正四二・三六二a）『成実論』八（大正三二・二九八a）『大乗集菩薩学論』一六（大正三二・一二一c）『阿毘達磨発智論』一一（大正二六・九七四c）『婆沙論』一一五（大正二七・五九六a）

業品第四八頌

玄奘訳

余師は下界に非二を説く。　中間定にも異熟あるが故に。
（また本論に）三業は　（欲界）倶時に熟すと説く故に。
余が説く、下にも亦有り　中の異熟を招くに由る、と。
又、此の三業は非前後に、　熟すと許すが故なり。

〔真諦〕　余説下有中
中間定報故
無前後報熟
由仏説三業

〔玄奘〕　余説下亦有
由中招異熟
又許此三業
非前後熟故

〔大意〕　有余師は次のように説く。中間静慮の業が中間静慮の捨の異熟果を招くから、中間静慮にも順不苦不楽受業がある。『発智論』一一（大正二六・九七四c）に、三業が非前非後（同時）に異熟果を招く事もある。例えば、順楽受業は色の異熟果を、順苦受業は心心所法の異熟果を、順不苦不楽受業は心不相応行の異熟果を招く、と

説く。このように三業が同時に異熟果を招く事は欲界を除いて他にないから、欲界にも順不苦不楽受業はある。従って、第三静慮以下にも順不苦不楽受業はある。以上である。

受を自性としないにも拘らず、順楽受業等と名づけるのは次の理由による。順楽受業は楽受を利益するから、或いは、順楽受業の異熟果が楽として受けられる（領納される）から、或いは、順楽受業は楽の異熟果を受ける因であるから、である。順苦受業、順不苦不楽受業も同様である。

〔大乗〕順非二業釈・有余師に三説あって、その中、第一説は順非二業（順不苦不楽受業）が第三定以下の地にあるという（中間定の無尋唯伺の業で中間定の異熟を招くのであるから）『婆沙論』では二理にて下地に捨受の異熟はなしとする。有余師の第二説は中間定の無尋唯伺の業は初定の根本地中の眼耳身三識と相応する楽根の異熟を感ずる。有余師の第三説は中間定の無尋唯伺の業は受の心所の果は感じないが、他の色不相応行の果（等流性一受）を感ずるという。世親は有余師の第二説、第三説をいずれも破して有余師第一説を取る。『婆沙論』一一五（大正二七・五九七a）同論二〇（大正二七・一〇〇b）同論一一八（大正二七・六一五c）『発智論』一一（大正二六・九七三a）『瑜伽師地論』二八（大正三〇・四四〇b）『成唯識論』五（大正三一・二七a）

業品第四九頌

順受に五あり自性受と　相応・所縁・異熟受と
順前受とを（挙ぐる場合）、　（順楽等は異熟の内に数う）

玄奘訳

順受に総じて五有り、　謂はく、自性と相応と、

及び所縁と異熟と　現前と差別するが故なり。

〔真諦〕 自性及相応　境界与果報　或由令現前　受義有五種

〔玄奘〕 順受総有五　謂自性相応　及所縁異熟　現前差別故

〔大意〕 順受には次の五種がある。1、自性順受（svabhāva-vedanīyatā）、これは苦楽等の一切の受である。苦楽等は自性そのものが苦楽等と順受（領納）されるからである。2、相応順受（samprayoga-vedanīyatā）、これは一切の触である。触は必ず苦楽受等と相応するからである。3、所縁順受（ālambana-vedanīyatā）、これは一切の境、即ち、六境である。これらの境は苦楽受等の所縁となるからである。4、異熟順受（vipāka-vedanīyatā）、これは苦楽受等の異熟果を招く業である。5、現前順受（sammukhībhāva-vedanīyatā）、これは現在、正に現行している苦楽受等である。ここ（前頌・前々頌）では異熟順受によって説くから、業と受の体性が異なっていても業が苦楽受等の異熟果を招くという点で、業を「順楽受業」等と名づける。

〔大乗〕 順受釈・『雑阿含経』一二（大正二・八二a）『中阿含経』二七（大正一・五九九c）（以上自性順受について）『雑阿含経』一二（大正二・八二a）同経一三（大正二・九一b）（以上相応順受について）『雑阿含経』一三（大正二・九〇c）（所縁順受について）『中阿含経』三（大正一・四三七b）『分別大業経』（大正一・一〇〇a）『婆沙論』一一五（大正二七・五九六a）『雑阿毘曇心論』三（大正二八・八九六b）（以上異熟順受について）『中阿含経』二四（大正一・五八〇a）『長阿含経』一〇（大正一・六一c）（以上現前順受について）受釈・『成唯識論』三（大正三一・一一c）『顕揚聖教論』一（大正三一・四八一a）同論五（大正三一・五〇四b）

『瑜伽師地論』三（大正三〇・二九一b） 同論五三（大正三〇・五九三b） 同論五五（大正三〇・六〇一c）『婆沙論』一一五（大正二七・五九六a）『阿毘達磨雑集論』四（大正三一・七一二a）同論七（大正三一・七二八a）『無性釈論』一〇（大正三一・四四五b）

業品第五〇頌

玄奘訳

業には定と不定とあり　定業の内に三種あり。
すなわち順現等を説く。　或は五種を（異熟を加う）説くもあり。

此に定と不定と有り。　定は三にして順現等なり。
或は、業に五有り、と説く。

〔真諦〕此或定不定　復定受有三　現等受報故　復有五種業

〔玄奘〕此有定不定　定三順現等　或説業有五

〔大意〕順楽受業・順苦受業・順不苦不楽受業には、各々、業報時・業報果の別によって、二業・四業・五業・八業（譬喩者説）の別がある。これを表図示すると次のようになる。

二業（約時）	四業（約時）	五業（約時果）	八業（約時果）
定業（niyataṃ〔karma〕）	順現法受業（dṛṣṭa-dharma-vedanīyam〔karma〕）此生に造って此生に熟する	順現法受業	時異熟倶定業 時定異熟不定業
	順次生受業（upapadya-vedanīyam〔karma〕）此生に造って第二生に熟する	順次生受業	時異熟倶定業 時定異熟不定業
	順後次受業（apara-paryāya-vedanīyam〔karma〕）此生に造って第三生以後に熟する	順後次受業	時異熟倶定業 時定異熟不定業
不定業（aniyataṃ〔karma〕）	順不定受業（aniyata-vedanīyam〔karma〕）	時不定異熟定業 時異熟倶不定業	時不定異熟定業 時異熟倶不定業

〔大乗〕　三時業釈・三時業を明す中に四種業を立てるのが一般的であるが、五業家では異熟定時不定を立てる。これは異熟果を感ずることは決定していても、時が不定なるをいうのである。光記では四業家・五業家は開合の異にして相違するものではないと説く。又、譬喩者は八業説を取る。『阿毘達磨雑集論』七（大正三一・七二八a）『阿毘達磨集論』四（大正三一・六七九a）『瑜伽師地論』九（大正三〇・三一九b）同論六〇（大正三〇・六三五c）同論九〇（大正三〇・八〇七b）『成実論』八（大正三二・二九八a）『婆沙論』一一四（大正二七・五九三b）『雑阿毘曇心論』三（大正二八・八九五c）

三定業名釈・経部は果が近ければ業力が強いのであって、順現業は最も業力が強いとする。更にこの部は一業引多生を主張するが故に現生で受けた果の残りの果を第二生以後にも受けるという。毘婆沙師は果が近くと

も必ずしも強いとは限らないとして葵と麦の結実の譬を出す。『阿毘達磨雑集論』八（大正三一・七三〇c）『阿毘達磨集論』四（大正三一・六八〇b）『瑜伽師地論』九（大正三〇・三一九c）同論九〇（大正三〇・八〇八a）同論九八（大正三〇・八六三a）『成実論』八（大正三二・二九七b）『瑜伽論記』三上（大正四二・三六二b）『婆沙論』一一四（大正二七・五九二a）

業品第五一頌

また異熟より四句を説く（八業）。三業はみな同分を引き、
四業は同時にあり。　地獄には善の順現受なし。

玄奘訳

余師は、四句あり、と説く。　四は善なり。倶に作る容し。
同分を引くは、唯、三なり。　諸処に四種を造る。
地獄の善は現を除く。

〔真諦〕 余師説四句
引聚同分三
一切処四引
地獄引善三

〔玄奘〕 余師説四句
四善容倶作
引同分唯三
諸処造四種
地獄善除現

〔大意〕 第一句「余師説四句」は前頌参照の事。

前説中で、順現法受業・順後次受業は定業、第四番目の順不定受業は不定業である、とする四業説が善説である。これは異熟果に関する定受・不定受ではなく、時に関して定受・不定受を説く説である。三人の使者を遣って、或る者には殺生、或る者には偸盗、或る者には虚誑語をさせ、命じた本人は欲邪行をなし、これら四業道が同時に究竟する場合、順現法受業・順次生受業・順後次受業・順不定受業の四業を同時に造る事もある。

現在の衆同分は、先業が引いたものであるから、衆同分を引く事ができるのは順現法受業を除いた三業である。

三界五趣には、善業・悪業に応じて四業総てがある。しかし、次のような例外がある。地獄には可愛の果がないから、そこでは現生に可愛の果を招く順現法受業は造らない〔例外は次頌に続く〕。

〔大乗〕　四業差別釈・世親は四業説を勝説とする。それは時に約して業に定・不定を分けて四種ありと立てるのが最も経説に契っていると考えるからで、五業説が理に違すから四業説を勝説とするという意味ではない。『成唯識論了義灯』五末（大正四三・七五八c）『婆沙論』一一四（大正二七・五九三c）

業品第五二頌

不退離欲の凡夫には　順生受業の造作なし。
聖者は順後の業もなく、　（聖者の）欲と頂との退にもこの二なし。

玄奘訳

堅は離染地に於いてす。　異生は生を造らず。

聖は生と後とを造らず。　並びに欲と有頂とより退するものなり。

〔真諦〕 凡於離欲処　堅不引生報　聖不造余報　欲頂退不造

〔玄奘〕 堅於離染地　異生不造生　聖不造生後　并欲有頂退

〔大意〕 「堅（sthira）」とは不退の姓である。不退の異生は或る地において離染している場合、次生にその地に生じる事はないからその地に生じる順次生受業は造らない。しかし、他の三業は造る。

不退の聖者は、或る地において離染している場合、離染している地以下の地に還生する事はないから、それらの下地に生じる順次生受業・順後次受業を造らない。しかし、他の二業は造る。

退法の聖者は、欲界・有頂において離染している場合、たとえそれから退しても、すぐに還生し、退したまま命終する事はないから、欲界・有頂に生じる順次生受業・順後次受業を造らない。以上が例外である。

〔大乗〕 三界五趣造業釈・『成唯識論述記』八末（大正四三・五三〇a）『阿毘達磨雑集論』七（大正三一・七二八c）『瑜伽師地論』九八（大正三〇・八六三a）

業品第五三頌

欲界中有の造業は　二十有二の種別あり。
これみな順現受報なり。（中有と十位とは）一同分の故に。

玄奘訳

欲の中有にては、　能く二十二種の業を造る。
皆順現受に摂す。　類の同分が一なるが故なり。

〔真諦〕二十二種業　〔玄奘〕欲中有能造
於欲中陰引　二十二種業
此業但現報　皆順現受摂
彼是一果報　類同分一故

〔大意〕欲界繋の中有は二十二業を造る。中有の位と胎中の五位である羯刺藍・頞部曇・閉尸・鍵南・鉢羅奢佉と、胎外の五位である嬰孩・童子・少年・中年・老年、以上の十一の果を招く業があり、更に、それら各々に定受・不定受の別がある。即わち、順羯刺藍受業の定受・不定受……乃至、順中有受業の定受・不定受の二十二種の業である。しかし、中有の位と、これと同類の十位とは、同一の衆同分であり、同一業の所引であるから、これら十一の定受業は総て順現法受業に摂められる。従って、順現法受業等の四業以外に順中有受業・順羯刺藍受業等を別に説かない。猶、中有は順次生受業等によって引かれる。

〔大乗〕中有造業釈・『阿毘達磨雑集論』六（大正三一・七二二a）『婆沙論』一一四（大正二七・五九五c）同論六九（大正二七・三五六c）同論七〇（大正二七・三六〇c）『菩薩善戒経』九（大正三〇・一〇一一b）『瑜伽師地論』一（大正三〇・二八二a）『阿毘達磨雑集論』五（大正三一・七一四c）同論六（大正三一・七二二a）『顕揚聖教論』一九（大正三一・五七四a）『発智論』一三（大正二六・九八七b）

業品第五四頌

また定業に摂するは　重惑或は浄心によると
常習によると功徳田に於けると　父母を害するとの（四類あり）。

玄奘訳

重惑と浄心とに由るものと、　及び是れ恒に造る所なると、
功徳田に於いて起すと、　父母を害するとの業は定なり。

〔真諦〕重惑及浄心　或是恒所行　於功徳田定　能損自父母

〔玄奘〕由重惑浄心　及是恒所造　於功徳田起　害父母業定

〔大意〕定受業には次の五がある。

1、重煩悩によって起こされた業。
2、淳浄なる心によって起こされた業。
3、恒に為されている業。
4、増上な功徳田に対して起こされた業。功徳田とは仏法僧、或いは、勝果・勝定を得ている補特伽羅である。
5、軽心、或いは、重心によって、父または、母を損害する業。

以上である。猶、ここでいう定受業とは、異熟果に関して定受という意味である。

〔大乗〕定受業相釈・『阿毘達磨雑集論』七（大正三一・七二七c）『瑜伽師地論』六〇（大正三〇・六三五c）同論九〇（大正三〇・八〇八a）『阿毘達磨集論』四（大正三一・六七九a）

業品第五五頌

順現法果の諸業とは　勝田と勝意とによる業と
異熟決定せる者の　永く離欲地の者の業となり。

玄奘訳

田と意との殊勝なるに由ると、　及び定んで異熟を招きて、
永離を得する地の業とは、　定んで現法の果を招く。

〔真諦〕此業成現報　〔玄奘〕由田意殊勝
由田意勝異　及定招異熟
永離欲地故　得永離地業
若業於報定　定招現法果

〔大意〕次の場合、業は現生において果を受ける（現法果業、別名順現法受業）場合、殊勝田に対して行為をなす時、現生で果を受ける。これは、心が軽くとも、境が重い。例えば、苾芻が僧衆の中で女人の語を口にした為に、彼が現生において女人に転じるが如きである。

殊勝意によって行為をなす時、現生で果を受ける。これは、心が重く、境が軽い。例えば、黄門が去勢される牛を助けだした為に、現世において丈夫に転じるが如きである。

或る地の染を永離しているが、離染前、或いは、離染後に造った不善業・善業がある場合、異熟に関して定まっている時不定受の業は現生において果を受ける。もし、その地で次生以後に果を受ける定受業があるなら

ば、次生以後に異熟果を受けるから、彼は染を永離しているとは言えない。異熟が不定であるならば、染を永離しているから、異熟を受けない。

〔大乗〕 順現法受業釈・『瑜伽師地論』九（大正三〇・三一九c）同論六〇（大正三〇・六三五c）同論七九（大正三〇・三一九c）同論八九（大正三〇・八〇四a）同論九〇（大正三〇・八〇八a）『婆沙論』一一四（大正二七・五九二a）『阿毘達磨集論』四（大正三一・六八〇b）『阿毘達磨雑集論』八（大正三一・七三〇c）『品類足論』七（大正二六・七一八a）

黄門事釈・『婆沙論』一一四（大正二七・五九三a）『法苑珠林』九一（大正五三・九五七b）『決定蔵論』中（大正三〇・一〇二七c）『菩提心離相論』（大正三二・五四二b）『雑宝蔵経』三

業品第五六頌

現生に現果を得る業は　（仏を首とする僧に対し）
滅定・無諍・慈・見・修の　定より出づる者に対してなせる業なり。

玄奘訳

仏を上首とする僧と　及び滅定と無諍と
慈と見と修との道より出づるものとに於いて、損害する業は即ち受く。

〔真諦〕 滅定無諍慈　〔玄奘〕 於仏上首僧
見羅漢果起　及滅定無諍
於彼損益業　慈見修道出

果於現法受　損益業即受

〔大意〕次の功徳田を損益した場合には、必ず現生で果を受ける。

1、仏を上首とする僧衆。

以下は補特伽羅についてである。

2、滅尽定から出た者。この定は涅槃に似て寂静であるので、彼は極めて寂静な心を得ている。恰も涅槃に入って再び還ってきたかの如きである。

3、無諍定から出た者。彼の相続身は、無量の有情を縁じて、これら有情の煩悩が起こらないようにしようとする無諍を有する増上意楽に随逐され、無量最勝の功徳に熏習され、随逐されている。

4、慈悲定より出た者。彼の相続身は、無量の有情を縁じて、これら有情を安楽にしようとする増上意楽に随逐され、無量最勝の功徳に熏習され、随逐されている。

5、見道から出た者。彼の相続身は、見所断の惑を余す所なく断じているから、新しい転依を得ており、無垢である。

6、阿羅漢果から出た者。彼の相続身は、修所断の惑を余す所なく断じているので、新しい転依を得ており、清浄である。

以上である。

〔大乗〕仏上首僧釈・光記には「仏を上首とする僧」とする説と、「仏も聖僧の中である意味で上首僧」とする二説の解釈がある。正理、宝疏、頌疏などは後説を取り、真諦や大乗では前者の方を取る。『異部宗輪論』（大正四九・一七a）では化地部の本宗同義として僧中有仏説を出し、僧に布施すれば大果ありという。『優婆塞戒

経』五（大正二四・一〇六一b）『釈摩訶衍論』一（大正三二・五九五c）『成実論』三（大正三二・二五八c）にこれらの説を出す。『瑜伽師地論』六〇（大正三〇・六三五c）『阿毘達磨雑集論』八（大正三一・七三〇c）功徳田釈・『婆沙論』一五四（大正二七・七八二c）同論一七九（大正二七・八九八a）同論八一（大正二七・四二〇b）『優婆塞戒経』五（大正二四・一〇五八a）

業品第五七頌

玄奘訳

たゞ善にして無尋なる　業の異熟は心受なり。
（身受は尋伺と倶なる故なり）。　不善の異熟は身受なり。
諸〻の善の無尋の業は、　唯心受をのみ感ずと許す。
悪は唯身受をのみ感ず。　是れ受を感ずる業の異りなり。

〔真諦〕若善業無覚　許受為果報　此受是心法　若悪唯身受

〔玄奘〕諸善無尋業　許唯感心受　悪唯感身受　是感受業異

〔大意〕善の無尋業は心受の異熟のみを招く。身受は尋伺と倶に生じるから、善の無尋業は身受を招かない。猶、善の無尋業とは静慮中間から有頂迄の総ての善業である。

不善業は身受の異熟のみを招き、心受の異熟を招かない。なぜならば、不善業は苦受を招くが憂受は異熟で

ないので、ここではそれを除くからである。

〔大乗〕　心受身受業釈・『婆沙論』一一五（大正二七・五九八c）『瑜伽師地論』二八（大正三〇・四四〇b）『阿毘達磨集論』一（大正三一・六六三c）『阿毘達磨雑集論』一（大正三一・六九六c）『法蘊足論』一〇（大正二六・五〇一a）『成唯識論』五（大正三一・二七a）『成実論』六（大正三二・二八四c）『発智論』一一

業品第五八頌

心狂はたゞ意識なり。　業の異熟より生ず。
怖・害・違・憂より起り　北洲を除き欲界に在り。

玄奘訳

心狂は唯意識のみなり。　業の異熟より生ずること、
及び怖と害と違と憂とに由る。　北洲を除きて欲に在り。

〔真諦〕　心癲於心心　〔玄奘〕　心狂唯意識
此従業報生　由業異熟生
怖打不平憂　及怖害違憂
欲界除鳩婁　除北洲在欲

〔大意〕　有情の心狂（citta-kṣepa）は意識のみにある。前五識は無分別であるから、前五識には心狂がない。猶、悪業は不平等の大種を招く。この大種によって心が失念するから「狂」と名づけられる。従って、心狂は業の異熟果の所生であり、業の異熟果ではない。それ故、第六意識相応の憂受を除く必要はない。〔前頌参照。憂受

〔非異熟と説く〕

次の五因によって有情が心狂する。

1、有情の過去の業によって招かれた異熟果による。即ち、薬物・呪術によって他人を心狂させたり、他人の望まない毒・酒などを飲ませたり、狩猟等において威厳を示して動物などを畏怖させたり、火を放って山野を焼いたり、穴を掘って他人をそこに落としたり、或る事業によって他人を失念させたりする。このような悪業に招かれた異熟果によって有情は当来世で心狂する。

2、驚怖による。即ち、鬼神等が恐しい形相をして迫って来る時、有情はこれを見て心狂する。

3、傷害による。即ち、有情が鬼神等を苛めると、鬼神は瞋恚の心を起こし、その有情の肢節（末魔）を傷つける。その結果、肢節を傷つけられた有情は心狂する。

4、大種の乖違による。即ち身体中の風・熱・痰が相違反して、四大種が不調となる事によって有情は心狂する。

5、愁憂による。即ち、親友・愛人等の喪失を愁憂する事によって、有情は心狂する。子供をなくした婆私瑟搋婆羅門女がそうである。

北倶盧州以外の欲界の有情には心狂がある。その中でも地獄の有情は常に心狂している。仏以外の聖者は大種が乖違する事によってのみ心狂し、他の因によっては心狂しない。

〔大乗〕　心狂業釈・『瑜伽師地論』一（大正三〇・二八一ａ）同論五一（大正三〇・五八二ｃ）同論六〇（大正三〇・六三七ａ）同論四一（大正三〇・五一六ａ）『婆沙論』一二六（大正二七・六五八ａ）

業品第五九頌

曲・穢・濁の三業は　諂・瞋・貪より生ずと説く。
黒白等の異によりて　業の差別に四類あり。

玄奘訳

曲と穢と濁との業は、　諂と瞋と貪とに依って生ずと説く。
黒黒等の殊りに依りて、　説く所の四種の業あり。

〔真諦〕説曲麁渋業　諂曲瞋欲生　黒白等差別　復説業四種
〔玄奘〕説曲穢濁業　依諂瞋貪生　依黒黒等殊　所説四種業

〔大意〕諂によって生じる身業・語業・意業は、諂曲を因としているから、それぞれ、身曲業(kāya-vaṅka〔-karman〕)・語曲業(vāg-vaṅka〔-karman〕)・意曲業(mano-vaṅka〔-karman〕)と名づけられる。瞋によって生じる身業・語業・意業は、瞋穢を因としているから、それぞれ、身穢業(kāya-doṣa〔-karman〕)・語穢業(vāgdoṣa〔-karman〕)・意穢業(mano-doṣa〔-karman〕)と名づけられる。貪によって生じる身業・語業・意業は、貪濁を因としているから、それぞれ身濁業(kāya-kaṣāya〔-karman〕)・語濁業(vāk-kaṣāya〔-karman〕)・意濁業(manaḥ-kaṣāya〔-karman〕)と名づけられる。

仏は、業・果の性類の不同によって黒黒業・白白業・黒白業の三を説き、所治・能治の別によって上記の三業(所治)と非黒非白業(能治)とを説かれた。

〔大乗〕 曲穢濁三業釈・『阿毘達磨雑集論』八（大正三一・七三一ａ）『瑜伽師地論』九（大正三〇・三一九ｂ）同論九〇（大正三〇・八〇八ｃ）『婆沙論』一一二（大正二七・五七八ａ）同論一一七（大正二七・六〇九ｃ）

業品第六〇頌

玄奘訳

欲の非善・色の善・　欲界善をそれぞれに
黒業・白業・倶と名づけ、　非二は無漏にて三業を滅す。
悪と色と欲界の善と、　能く彼を尽す無漏となり。
応に知るべし、次第の如く、　黒白・倶・非と名くることを。

〔真諦〕 非善欲色有　善次第応知　黒白有二業　能滅彼無流

〔玄奘〕 悪色欲界善　能尽彼無漏　応知如次第　名黒白倶非

〔大意〕 不善業は、染汚性であるから黒であり、不可意の異熟を招くから、この業の異熟果は「黒」である。従って、不善業を「黒黒業（kṛṣṇa〔-karman〕）」と名づける。

色界の善業は、不善が雑っていないから、「白」であり、可意の異熟を招くから、この異熟は「白」である。従って、色界の善業を「白白業（śukla〔karman〕）」と名づける。黒黒業・白白業という事が説かれるのは中有・生有の二異熟があり、身語意の三業が備わっている場合のみである。従って、無色界には中有も身語業

もないから、無色界の善については説かれないと伝説する。之に対し世親は、無色界に白白業ありと説く経ありと反論する。欲界の善業は、不善が雑っているから、「黒白」であり、不可意の雑った異熟を招くから、この業の異熟果は「黒白」である。従って、欲界の善業を「黒白業（kṛṣṇa-śukla［karman］）」と名づける。一業、或いは、一異熟が黒でもあり、白でもある、という事は有りえないから、上記の黒白業は、自性によらないで、相続によって立てているのである。

上記の三業を永く断尽する無漏業は、不染汚性であるから、「非黒」であり、流転法と性が相違するので、界に堕さないから、白の異熟さえも招かない。それ故、「非白」である。従って、この業を「非黒非白業（akṛṣṇam aśuklam［karma］）」と名づける。

〔大乗〕　黒白四業釈・この黒白等の四業説は毘婆沙師によれば異熟に生有、中有の二ある時、又、業に身語意の三がある条件についてのみ説かれるものである。故に無色界については中有も身語二業もないから論外であるとするのに対して、世親は無色の業を白業とする経証を以ってこれを難ずる。『婆沙論』一一四（大正二七・五九〇c）『阿毘達磨雑集論』八（大正三一・七三〇a）『阿毘達磨集論』四（大正三一・六八〇c）『瑜伽師地論』九〇（大正三〇・八〇七b、八〇九a）同論六六（大正三〇・六六五a）同論九（大正三〇・三一九b）『中阿含経』二七（大正一・六〇〇a）『集異門足論』七（大正二六・三九六a）同論九（大正二六・四〇四a）『雑阿毘曇心論』三（大正二八・八九六b）『品類足論』九（大正二六・七二八c）『成実論』八（大正三二・二九九b）

業品第六一頌

四法忍と離欲地の　　八種無間にあらわるゝ

十二類の無漏の思は　唯「純黒」の業を滅す。

玄奘訳

四法忍と欲を離るる　前の八無間と倶なるとの、
十二の無漏の思は、　唯、純黒業をのみ尽す。

〔真諦〕於法忍離欲　〔玄奘〕四法忍離欲
於八次第道　前八無間倶
十二種故意　十二無漏思
此能滅黒業　唯尽純黒業

〔大意〕次の無漏業が黒黒等を断じる。〔次項に続く〕見道の苦法智忍・集法智忍・滅法智忍・道法智忍の四法智忍、及び、修道の欲界の染を離する前八無間道、これらと倶に行じる十二の無漏の思業は、不善業を断じるから、黒黒業のみを断じる。

〔大乗〕無漏断差別釈・『大乗法苑義林章』二（大正四五・二八二b）『婆沙論』一一四（大正二七・五九一c）

業品第六二頌

離欲第九の無間の思は　「黒白（と黒と）の業を滅し、
四定を離する第九位の　四種無間思は「白」を滅す。

玄奘訳

欲と四静慮とを離する、　第九の無間の思は、

一と雑と純黒とを尽し、　四は純白をして尽くさしむ。

〔真諦〕於第九故意　〔玄奘〕離欲四静慮
能滅黒白業　第九無間思
白業離欲定　一尽雑純黒
後次第道生　四令純白尽

〔大意〕修道の欲界の染を離する最後の第九無間道と倶に行じる無漏の思業は、総じて欲界の善業を断じるから、黒白業を断じ、第九の不善業を断じるから、黒黒業を断じる。

修道の四静慮の一々の染を離する最後の第九無間道と倶に行じる無漏の思業は、白白業のみを断じる。善法は、縁縛断であり、自性断ではないから、已に断じていても現前する事がある。従って、善法を縁じる煩悩が総て尽きる時、初めて善法を断じた事になる。それ故、前述の如く、諸地の有漏の善法は最後の第九無間道のみによって断じられる。

業品第六三頌

地獄の業は黒にして　其他の欲受は離と謂い、
また有る説は見断と　欲の修断を黒と雑に配す。

玄奘訳

有るが説く、地獄の受と　余の欲の業とは黒と雑となり、と。
有るは説く、欲の見滅と、　余の欲の業とは黒と倶なり、と。

〔真諦〕 余説地獄報　及欲受報二　余説見滅黒　余欲業黒白

〔玄奘〕 有説地獄受　余欲業黒雑　有説欲見滅　余欲業黒倶

〔大意〕 有余師は次のように説く。黒黒業・黒白業は趣に約して説かれる。即ち、地獄の異熟を招く業（順地獄受業）は不善業のみであるから、この業を「黒黒業」と名づけ、地獄を除いた欲界の異熟を招く業は善業、或いは、不善業であるから、この業を「黒白業」と名づける。

或いは、次のように説く者もいる。黒黒業・黒白業は断に約して説かれる。即ち、欲界所繋の見所断には善業が混じっていないから、それを「黒黒業」と名づけ、欲界所繋の修所断には善業・不善業があるから、それを「黒白業」と名づける、と。

〔大乗〕 黒等四業異説釈・黒白二業に関する異説があり、一は五趣に約し、他は五断（四諦、修道の五部の所断）に約して釈するもので婆沙論に出るものである。『婆沙論』一一四（大正二七・五九〇ａ）『瑜伽師地論』九〇（大正三〇・八〇九ａ）同論九五（大正三〇・八四五ｂ）『瑜伽論記』二四上（大正四二・八五五ａ）

業品第六四頌

無学の身口業と意とは　三種の牟尼と称せらる。

（諸有の）身口意の妙行を　三清浄と名づく。

玄奘訳

無学の身・語業と、　　即ち意とは三牟尼なり。
三清浄は応に知るべし、　　即ち諸の三妙行なり。

〔真諦〕無学身口業　　〔玄奘〕無学身語業
　　　　意応知次第　　　　　　即意三牟尼
　　　　三牟那三浄　　　　　　三清浄応知
　　　　一切三善行　　　　　　即諸三妙行

〔大意〕無学の身業・語業・意業を、それぞれ身牟尼（kāya-mauneya）・語牟尼（vāṅ-mauneya）・意牟尼（mano-mauneya）と名づける。身語業は、衆悪を遠離するから、「牟尼」と名づけられるが、意業には無表がないので、意業は、衆悪を遠離しないから、「牟尼」と名づけられない。しかし、意、即ち、心は、身語業によって衆悪から遠離するので、「牟尼」と名づけられる。

阿羅漢は、諸煩悩の言が寂静であるから、実の牟尼である。従って、無学にのみ牟尼がある。

身・語・意の妙行を、それぞれ、身清浄（kāya-śauceya）・語清浄（vāk-śauceya）・意清浄（manaḥ-śauceya）と名づける。これらは、暫時、或いは、永遠に、総ての悪行・煩悩垢を遠離するから、「清浄」と名づけられる。猶、有漏の三妙行によって暫時、遠離し、無漏の三妙行によって永遠に遠離する。

〔大乗〕牟尼清浄業釈・『中阿含経』五（大正一・四五四a）
牟尼釈・『成実論』七（大正三二・二九六a）『中阿含経』五（大正一・四五四a）
三清浄釈・『阿毘達磨雑集論』八（大正三一・七三一b）『瑜伽師地論』九〇（大正三〇・八〇九a）同論一四（大正三〇・三五〇a）同論二二（大正三〇・四〇四c）『十二因縁論』（大正三二・四八一a）『婆沙論』一一七

（大正二七・六一一a）同論一一二（大正二七・五八一a）『集異門足論』九（大正二六・四〇六c）

業品第六五頌

不善の身語意の三業を　三悪行と名づけ、また
業に非ざる貪・瞋・邪見は　意の三悪行と謂う。

玄奘訳

悪の身・語・意業を、　説きて三悪行と名く。
及び貪・瞋・邪見なり。

〔真諦〕悪身口意業
説名三悪行
非業貪瞋等
説意悪行三

〔玄奘〕悪身語意業
説名三悪行
及貪瞋邪見

〔大意〕悪行には業の悪行と非業の悪行との二種がある。一切の不善の身業・語業・意業を、それぞれ、身悪行 (kāya-duścarita)・語悪行 (vāg-duścarita)・意悪行 (mano-duścarita) と名づける。これらは業である。また、業でない貪・瞋・邪見を自性とする三意悪行がある。これらは非業である。

貪等の体は思と別であるから、これら三意悪行と前述の身語意の三悪行中の意悪行とは別物である。

聡慧の者に訶厭されるこれら身・語・意の行は、非愛の果を感じるから、「悪行」と名づけられる。

〔大乗〕悪行妙行釈・悪行に意の悪行の思業と貪瞋邪見を意の悪行と名づける非業の悪行とを分けて業（意業）と

煩悩とに区別を立てた有部に対して、経部の譬喩者は経証によって意業即煩悩と立てる。即ち貪瞋邪見は思の心所の分位差別に他ならないと立てるのが譬喩者である。『中阿含経』五八（大正一・七九〇b）同経三（大正一・四三三a）『瑜伽師地論』八九（大正三〇・八〇四a）同論九〇（大正三〇・八〇九a）同論六七（大正三〇・六七一b）『長阿含経』八（大正一・五〇a）『雑阿含経』一四（大正二・九四b）『婆沙論』一一三（大正二七・五八一a）同論一一二（大正二七・五八三a）

業品第六六頌

これに反するは妙行なり。　三の悪行と妙行を
まとめて十業道という。　これには善と悪とあり。

玄奘訳

三妙行は此に翻ず。　説く所の十業道は、
悪妙行の中の麁品を、　摂して其の性と為し、
応の如く善・悪を成ず。

〔真諦〕　翻此名善行　由摂彼麁品　故説十業道　如理謂善悪

〔玄奘〕　三妙行翻此　所説十業道　摂悪妙行中　麁品為其性　如応成善悪

〔大意〕　三妙行は三悪行の逆であり、これらにも業の妙行と非業の妙行との二種がある。即ち、一切の善業の身業・語業・意業を、それぞれ、身妙行（kāya-sucarita）・語妙行（vāk-sucarita）・意妙行（manaḥ-sucarita）と名づける。これらは業である。また、業でない無貪・無瞋・正見を自性とする三意妙行がある。これらは非業である。これら身語意の行は、聡慧の者に讃えられる可愛の果を招くから、「妙行」と名づけられる。

三悪行・三妙行の中で麁顕にして知り易いものを、それぞれ、十悪業道（daśākuśalāḥ karma-pathāḥ）・十善業道（daśa-kuśalāḥ karma-pathāḥ）とする。

殺生・不与取・欲邪行から有情を遠離させる為に、これら三悪行を身悪業道とする。しかし、身悪行中の加行・後起及び、飲諸酒・執・打・縛等の不善身業は、麁顕でないから、業道に摂めない。虚誑語・離間語・麁悪語・雑穢語を語悪業道とする。これには語悪行中の加行・後起、及び、軽いものは摂めない。貪欲・瞋恚・邪見を意悪業道とする。これには意悪行中の悪思・軽い貪等を摂めない。

善業道も同様に、身妙行・語妙行・意妙行を、それぞれ、身善業道・語善業道・意善業道とする。しかし、次のものは除く。身善業道には身妙行中の加行・後起、及び、離飲酒・布施・供養等を摂めない。語善業道には語妙行中の愛語等を摂めない。意善業道には意妙行中の善思等を摂めない。

〔大乗〕　十業道釈・『阿毘達磨雑集論』七（大正三一・七二七b）『婆沙論』一一二（大正二七・五七八a以下）同論一一三（大正二七・五八三a以下）『雑阿含経』三七（大正二・二七二a）『中阿含経』三（大正一・四四〇a）『分別善悪報応経』下（大正一・八九九a）『増一阿含経』四三（大正二・七八〇c）『長阿含経』九（大正一・五七a）『成唯識論』一（大正三一・五a）『大乗成業論』（大正三一・七八六a）『阿毘達磨集論』四（大正三一・六七九a）『瑜伽師地論』九（大正三〇・三一八c）『発菩提心経論』一（大正三二・五一二a）『大乗宝要義論』九（大

正三二・七一b）『大乗集菩薩学論』一一（大正三二・一〇九b）『成実論』八（大正三二・三〇四b）同論一二（大正三二・四六〇a）

業品第六七頌

六悪の（他作）は無表のみ　　自作の七種は表と無表とあり。
善の七種も表無表あり。　　定生の七は無表のみ。

玄奘訳

悪の六には定んで無表あり。　　彼の自作と婬とには二あり。
善の七の受より生ずるに二あり。　定より生ずるは唯無表のみなり。

〔真諦〕六悪有無教　〔玄奘〕悪六定無表
一二種身作　　　彼自作婬二
七二種唯善　　　善七受生二
無教従定生　　　定生唯無表

〔大意〕身語の七悪業道中で、殺生・不与取・虚誑語・離間語・麁悪語・雑穢語の六種は、使者を遣して為す（遣他業）時には、表業がないから無表業のみがあり、自分で為す場合でも、直ぐに死ななかった時等には、やはり無表業のみがある。しかし、自分で為して直ぐに死んだ時等には、表業・無表業の二種がある。欲邪行は、使者を遣して為す時には自分で為すような喜びを生じないが、自身が究竟する業である。欲邪行には必ず表業・無表業がある。

受によって生じる有色の身語の七善業道には、必ず表業・無表業がある。他人から受ける尸羅は表業によるからである。定生律儀（samādhi-ja〔saṃvara〕）とは静慮律儀と無漏律儀とである。これは心のみによって生じる。従って、定生律儀によって生じる七善業道には無表業のみがある。

〔大乗〕　根本業道与表無表釈・『広章』五（〔八〕六二頁）『大乗法苑義林章』三（大正四五・二九九ａ）『瑜伽論』五三（大正三〇・五八九ｂ）『彰所知論』下（大正三二・二三三ａ）倶舎では殺生の表業を起す時、相手が直に死すれば表無表を同時に起すが、若し、相手が直に死に至ることなく時を隔てて死に至る時は殺生の表業を成就するのではなく殺生の無表業のみを成就するという。即ち、遣使と同じ扱いになるわけである。

業品第六八頌

「加行」は定んで表あるも　無表は時にあり時になし。
「後起」はこれに逆なり。　加行は三根より起る。

玄奘訳

加行は定んで表有るも、　無表は或は有無なり。
後起は此れと相違す。　加行は三根より起る。

〔玄奘〕　加行定有表　無表或有無　後起此相違　加行三根起

〔真諦〕　近方便有教　無教或有無　後分則翻此　前分三根生

〔大意〕　加行には必ず表業が有る。しかし、無表業は有る場合と無い場合とがある、即ち、猛利の纒、或いは淳浄心によって起こされた加行には有り、そうでない加行には無い。

後起には必ず無表業が有る。しかし、表業は有る場合と無い場合とがある。即ち、根本業道と同類の業を起こしている後起には有り、そうでない場合には無い。

加行・根本・後起は次のように定義されている。例えば、殺生を為す場合、最初に殺意を起こして、牛を連れてきて、屠殺場に入れて、杖・刀等で打ったり、刺したりして、その牛を殺す。命終以前のこれらの業総てが殺生の「加行（prayoga）」であり、命終させた刹那の表業とその刹那の無表業とが殺生の「根本業道（maulaḥ karma-pathaḥ）」である。根本業道は、加行を起こす事、果が円満する事（命終）、という二縁によって成立する。命終以後、随転している殺生の無表業、及びその牛の皮を剝いだり、肉を切ったりする等の表業、これらが殺生の「後起（pṛṣṭha）」である。殺生以外の六業道についても同様である。貪欲・瞋恚・邪見は現在前する刹那が「根本業道」であり、これら三には加行・後起はない。

七不善業道の加行は貪・瞋・癡の何れの根からでも起る。

〔大乗〕　加行等三位釈・『婆沙論』一一三（大正二七・五八四ａ）同論一一八（大正二七・六一六ｃ）『瑜伽師地論』三七（大正三〇・四九七ｂ）同論二二（大正三〇・四〇五ａ）同論五九（大正三〇・六三〇ａ）『無性釈論』七（大正三一・四二二ｃ）毘婆沙師の説では能殺者と所殺者とが同時に死に到る時、能殺者は殺生の業道を成就せずとするが、世親は有部の業道は相手の死の刹那に成ずるのであれば当然、能殺者が業道を成ずるとする。

三根より無間に生ずる故に。　三根とは貪・瞋・癡なり。
善の加行と根本・後起は　無貪と無瞋と無癡生なり。

玄奘訳

彼れの无間に生ずるが故なり。　貪等三根より生ず。
善は三位の中に於いて、　皆、三善根より起る。

〔真諦〕 従彼次第生　貪等三根生　善業道前後　無貪瞋癡生

〔玄奘〕 彼無間生故　貪等三根生　善於三位中　皆三善根起

〔大意〕 加行がない貪欲（abhidhyā）・瞋恚（vyāpādā）・邪見（mithyā-dṛṣṭi）の三の根本業道は貪（lobha）・瞋（dveṣa）・癡（moha）の三不善根から無間に起こる。

諸善業道の加行・根本・後起は、善心の等起したものであり、その善心は必ず三善根と相応するから、無貪・無瞋・無癡の三善根によって起こる。

前述の悪業道の三位を遠離するとき善業道の三位となる。即ち、業道の加行を遠離する事が善の加行であり、悪の根本業道を遠離する事が善の根本業道であり、悪業道の後起を遠離する事が善の後起である。例えば、勤策が受戒する場合、戒壇に入って、苾芻衆を礼拝して、至誠なことばで親教師に受戒を請うて、乃至、一白二羯磨する迄が加行であり、第三羯磨が究竟する刹那の表業・無表業が根本業道であり、それ以後、四依が説かれ、その四依によって造られる表業、及び、それに随転している無表業が後起である。

〔大乗〕　三不善根与加行釈・『阿毘達磨雑集論』七（大正三〇・七二八c）『婆沙論』一一六（大正二七・六〇四b）同論一一二（大正二七・五七九b）

波刺私釈・『婆沙論』一一六（大正二七・六〇五c）『西域記』一〇

三善根与三位釈・『瑜伽師地論』九（大正三〇・三二九c）『業疏』三下、『四分律行事鈔』一（大正四〇・一〇〇a）『羯磨疏』三下（卍続六四・一〇〇a）『大乗義章』一二（大正四四・七一四b）『南海寄帰伝』三（大正五四・二二五a）

業品第七〇頌

殺生と麁語と瞋恚とは　すべて瞋より生ずれど、
不与取と貪と邪行とは　すべて貪より遂行さる。

玄奘訳

殺と麁語と瞋恚との　究竟するは皆瞋に由る。
盗と邪行と及び貪とは、　皆、貪に由りて究竟す。

〔真諦〕　殺生瞋悪口　成就皆由瞋　邪婬貪欲盗　由貪故究竟

〔玄奘〕　殺麁語瞋恚　究竟皆由瞋　盗邪行及貪　皆由貪究竟

〔大意〕　殺生・麁悪語・瞋恚の三悪業道は瞋によって究竟（samāpti）する。それは顧みる所のない心が現前するの

で瞋によって殺生が究竟し、極めて麁悪な心が現前するので瞋によって麁悪語・瞋恚が究竟するからである。
不与取・欲邪行・貪欲の三悪業道は貪によって究竟する。それは顧みる所のある心が現前するので貪によって不与取が究竟し、極めて染汚なる心が現前するので貪によって欲邪行・貪欲が究竟するからである。

〔大乗〕 十悪業究竟釈・『阿毘達磨雑集論』七（大正三一・七二八c）『婆沙論』一一六（大正二七・六〇四c）殺生の業道は瞋恚で究竟することについて、光記では因等起、刹那等起、倶等起の三説をあげ刹那等起に約する義を取っているが、これは近因等起に約して釈する方がよいようである。

業品第七一頌

邪見は癡より究竟すれど　その他三種は三に由ると謂う。
これらの四類は次第して　有情・受用・名色・名身中に起る。

玄奘訳

邪見は癡にて究竟す。　所余は三に由ると許す。
有情と具と名色と、　名身等との処に起る。

〔真諦〕 邪見由無明　許所余由三　衆生受用依　名色及名聚
〔玄奘〕 邪見癡究竟　許所余由三　有情具名色　名身等処起

〔大意〕 邪見は愚癡によって究竟する。それは上品の癡が邪見を究竟させるからである。虚誑語・離間語・雑穢語

は三不善根何れによっても究竟する。それは貪・瞋・癡が現前する時これら三悪業道が究竟するからである。殺生・麁悪語・瞋恚は有情処に起こる。偸盗・邪婬・貪欲は衆具処に起こる。他人に受用されるものを「衆具」と名づける。邪見は名色処に起こる。虚誑語・離間語・雑穢語は名身・句身・文身に起こる。

〔大乗〕悪業道起処釈・『瑜伽師地論』六〇（大正三〇・六三五b）『阿毘達磨雑集論』七（大正三一・七二七b）

業品第七二頌

玄奘訳

〔殺者が所殺者より〕先と同時に死する時、根本なし。〔殺者〕中有に行ける故なり。

軍等の一事を為すとき　各員はすべて作者となる。

倶に死すると及び前に死するとは、根無し。依の別なるが故なり。

軍等の若し事を同じくするは、皆成ずること作者の如し。

〔真諦〕	〔玄奘〕
倶死及前死	倶死及前死
無根別依生	無根依別故
軍等同事故	軍等若同事
悉得如作者	皆成如作者

〔大意〕能殺者と所殺者が同時に命終する場合と、能殺者が所殺者よりも先に命終する場合とは、何れも根本業道を成じない。なぜならば、能殺者が命終すると、殺生の加行を為した所依身は既に滅して、別類の身同分が生じるが、この新しい身同分は、その殺生の加行をなしていないのであって、殺生の根本業道を成じないからで

ある。

軍の如く、多数で殺生をなした場合には、実際に殺生をなした当人は一人であっても、全員が、同一事をなしているから、殺生の根本業道を成じる。他人から強制されてなした場合も同様である。しかし、殺生はしない、と誓いを立てて要期している者が強制されて多数者の一員となっている場合には、殺意がないから根本業道を成じない。

〔大乗〕能所殺者業道釈・『瑜伽師地論』五九（大正三〇・六三〇b）『阿毘達磨雑集論』七（大正三一・七二七b）『瑜伽略纂』三、『婆沙論』一一八（大正二七・六一六c）倶舎でみると、集団で承知して一つの殺生をなせば集団全体の人に業道は成ぜられる。また、国王等の他人に責められて軍隊等に入隊しても、同心すれば殺生罪を得る。しかし、入隊しても自命を救うためにも誓って殺生をしないと要期した場合は殺罪なしという具体的な説明を与えている。外道尼犍子の説は不故思の殺生も殺罪を得るとするところにある。

業品第七三頌

「殺生」業は故思と他と　想と不誤殺とによりて成立す。
「不与取」は竊かに又は力を以て　他物を己に属せしむるを言う。

玄奘訳

殺生は故思と他と、　想と不誤殺とに由る。
与へられざるに他の物を取るは、　力と竊とにて取りて己に属せしむることとなり。

〔真諦〕殺生有故意　〔玄奘〕殺生由故思

他想不乱殺　　他想不誤殺
偸盗於他物　　不与取他物
力闇取属己　　力竊取属己

〔大意〕殺生（prāṇātipāta）業道は次の五縁によって成じる。1、殺さんとする故思を起こし、2、自身以外の他の有情を、3、他の有情であるという想を持って、4、刀を用意する等の殺生の加行を起こし、5、誤りなく目ざす者を殺す。以上である。猶、これは有情か非情か、或いは目ざす当人か余人か、等と猶予している場合でも、たとえ何であっても、誰であっても殺そうと決心して殺生をなせば、業道を成じる。

不与取（adattādāna）業道は次の五縁によって成じる。1、最初に盗まんとする故思を起こし、2、自物以外の他人の物を、3、他人の物であるという想を持って、4、力ずくで、或いは、竊かに盗の加行を起こし、5、誤りなく目ざす物を盗む。以上である。

窣堵波の物を盗むと、如来に対して不与取罪を犯す。所有者のない地中の埋蔵物を盗掘すると、国主に対して不与取罪を犯す。死亡した苾芻の遺物、即ち、廻転物を盗むと、その苾芻が羯磨を為していれば界内の僧に対して、為していないならば総ての仏弟子に対して不与取罪を犯す。

〔大乗〕殺生業道釈・『阿毘達磨雑集論』七（大正三一・七二七b）『婆沙論』一一八（大正二七・六一六c）同論一一九（大正二七・六二一b）正量部は色法に長時の四相を立てて刹那滅を許さないので有部に対して次のように難ずる。「刹那滅であれば殺生せずとも滅する。若し、色蘊（肉体）であるならば殺生罪は成立しないであろう」と。これに対し、有部は正量部の刹那滅と許す風力を譬喩としつつ、殺生の成立を説く。

胎内息風有無釈・『五分律』、『四分律戒疏』、『婆沙論』一四七（大正二七・七五一b）『瑜伽師地論』二（大正

三〇・二八四c）

殺生与三世釈・光記では殺は三世ではいずれに属するかについて、「未来を殺すを殺となす。」「現在未来を殺すを殺となす。」などの諸説によって問答を行い、また、五蘊では何を殺すを殺となすかについて、色蘊説、全五蘊説などを説いている。『瑜伽師地論』八（大正三〇・三一五a）同論五九（大正三〇・六三一a）同論六〇（大正三〇・六三四a）『阿毘達磨雑集論』七（大正三一・七二七b）

偸盗業道釈・『阿毘達磨雑集論』七（大正三一・七二七b）『瑜伽師地論』六〇（大正三〇・六三五c）『婆沙論』一一三（大正二七・五八五a）『薩婆多論』二（大正二三・五一六c）同論三（大正二三・五一七b）『善生子経』（大正一・二五二b）『入大乗論』（大正三二・五八a）

業品第七四頌

玄奘訳

「欲邪」は不応作行にして　〔境・道・処・時の〕四類あり。
「虚誑語」業は異類をもって　言語を発し〔他に〕義解あるを言う。

欲邪行に四種あり。　行ずべからざる所の行を行ず。
染をもて異想し発言して、　義を解するは虚誑語なり。

〔真諦〕行非行邪婬
説此有四種
別想説此言

〔玄奘〕欲邪行四種
行所不応行
染異想発言

於解義妄語　　解義虚誑語

〔大意〕次の不応行を行じることが欲邪行（kāma-mithyācāra）である。これに四種がある。

1、非境と通じる。即ち、他人の妻、自分の母・娘、父母の女親族と通じる事。

2、非道において行じる。即ち、自分の妻であっても、産門以外の口・肛門等で行じる事。

3、非処において行じる。即ち、寺中・制多（霊廟）・迥処（戸外等の顕わな所）等で行じる事。

4、非時において行じる。即ち、懐胎時・飲児乳時・受斎戒時に行じる。

以上である。しかし、他人の妻を自分の妻と誤思して欲邪行をなす等、誤って欲邪行を為した場合には根本業道を成じない。

苾芻尼に対して非梵行を為せば、国王に対して罪を犯す。童女に対して非梵行を為せば、許嫁がいる童女には許嫁に対して、いない童女には父母等の保護者に対して、保護者もいない童女には国王に対して、罪を犯す。猶、欲邪行業道は、殺生・偸盗と同様に、五縁によって成じる。

虚誑語（mṛṣa-vāda）業道は四縁により成じる。1、染心によって、2、相手をとり違えないで、3、見ないものを見たと言う如く偽りの想を抱いて発言し、4、その言葉を相手が理解する。もし相手がそれを理解せぬ時は雑穢語となる。虚誑語は、最後に生じる表業の声とその無表業とにより根本業道を成じる。或いは最後に限らず相手が言葉を理解した時にも声と無表業とにより根本業道を成じる。この根本業道を成じる以前の声は加行である。

〔大乗〕欲邪行業道釈・『阿毘達磨雑集論』七（大正三一・七二七c）『瑜伽師地論』五九（大正三〇・六三一b）『大智度論』一五、『婆沙論』一一三（大正二七・五八五a）

人を誤って非梵行を行なう場合について倶舎で二説をあげている。即ち、業道を成ずるという説と成じないという説とであるが、光記では後者を取る。

制多釈・『法華玄賛』一〇、『瑜伽師地論』四一（大正三〇・五一六a）

業品第七五頌

〔義解に関しては〕眼と耳と　意と三識との証するを
それぞれ所見所聞　所知所覚と名づけらる。

玄奘訳

眼と耳と意識と幷びに、　余の三の所証に由りて、
次第の如く名けて、　所見、聞・知・覚と為す。

〔真諦〕眼耳及意識　〔玄奘〕由眼耳意識
所証幷余三　幷余三所証
此名見聞知　如次第名為
次第或説覚　所見聞知覚

〔大意〕眼識が証する境を所見（dṛṣṭa）、耳識が証する境を所聞（śruta）、意識が証する境を所知（vijñāta）、鼻識・舌識・身識が証する境を所覚（mata）と名づける。香・味・触は、無記であるから、鼻・舌・身所証の境を総じて所覚とする。以上は毘婆沙師の説である。

現量によって前五根が現証する前五境を所見、教量によって他人から伝え聞き伝承する前境を所聞、比量に

よって自らが種々の理を比度して同意する六境を所覚、現量によって意根が現証する六境を所知と名づける。従って、前五境を所見・所聞・所知、第六境を所見を除いて所聞・所覚・所知と名づけうる。(以上は経量部)現量によって眼が現見する色境を所見、耳で聞く境と教量によって他人から聞き伝承する六境を所聞、比量にて自分で思惟する六境を所覚、自ら受ける境と意根が現証する六境とを所知と名づける。(以上先軌範師説)

〔大乗〕　虚誑語業道釈・『阿毘達磨雑集論』七(大正三一・七二七c)『婆沙論』一一三(大正二七・五八三c)『福蓋正行所集経』一一(大正三二・七四二a)『大乗集菩薩学論』五(大正三二・九〇a)『大乗荘厳経論』六(大正三一・六三一b)『瑜伽師地論』八(大正三〇・三一七b)同論五九(大正三〇・六三〇b)同論六〇(大正三〇・六三三a)同論七一(大正三〇・六九一a)

見聞覚知釈・『長阿含経』八、さらにまた、『雑阿含経』三七、『婆沙論』一七一(大正二七・八六一c)同論一二一(大正二七・六三一c)『集異門足論』一〇、さらに『阿毘達磨雑集論』一(大正三一・六九五c)『顕識論』一(大正三一・八七九a)

有部では眼根に証せられる色境を所見、耳根に証せられる声を所聞、意根に証せられる法を所知、鼻舌身の三根の境(香味触)は(色声法の三は三性に通じるけれども)、性鈍なるが故に三を合して所覚と立てる。世親はこれに同意しない。経部(有余師)は五根で照す五境を所見、他の教の伝説する六境を所聞、自心に理解した六境を所覚、六識が現に証する六境を所知とし、先軌範師(正理は古師、光記は瑜伽師、宝疏は経部、釈論は先旧諸師)は色を所見、教により聞くところの六境を所聞、第六識が思惟して知るところの六境を所覚、耳等四根が領受する色香味触の四境と第六識が内に証するところの六境を所知という。

業品第七六頌

「離間語」業は染心を懐き　他人を壊する言葉なり。
「麁悪語」は非愛の語にて　「雑穢語」はすべての染語なり。

玄奘訳

染心をもつて他を壊する語を、　説きて離間語と名く。
非愛は麁悪語なり。　諸〻の染は雑穢語なり。

〔真諦〕　破語有染心
所説壊他愛
悪語非他愛
諸染非応語

〔玄奘〕　染心壊他語
説名離間語
非愛麁悪語
諸染雑穢語

〔大意〕　離間語（paiśunya）業道は次の四縁によって成じる。1、染汚心によって、2、相手を取り違えないで、3、他人同志を壊する（仲たがいさせる）言葉を発し、4、その言葉を相手が理解する。以上である。

麁悪語（pāruṣya）業道は次の四縁によって成じる。1、染汚心によって、2、相手をとり違えないで、3、相手を毀呰する非愛の言葉を発し、4、その言葉を相手が理解する。以上である。

雑穢語（saṃbhinna-pralāpa）業道は、1、染汚心によって、2、言葉を発する事によって成じる。従って、虚誑語・離間語・麁悪語は雑穢語でもある。

〔大乗〕　離間語業道釈・『阿毘達磨雑集論』七（大正三一・七二七c）『瑜伽師地論』八（大正三〇・三一六a）同論五九（大正三〇・六三〇c）『仏説立世阿毘曇論』一（大正三二・一七七b）『婆沙論』一一三（大正三〇・五八三c）

麁悪語業道釈・『阿毘達磨雑集論』七（大正三一・七二七c）『瑜伽師地論』八（大正三〇・三一六a）同論五九（大正三〇・六三〇c）同論六〇（大正三〇・六三三c）

雑穢語釈・『阿毘達磨雑集論』七（大正三一・七二七c）『瑜伽師地論』八（大正三一・三一六b）同論五九（大正三〇・六三一c）同論六〇（大正三〇・六三四c）『成実論』八（大正三二・三〇五b）『大乗集菩薩学論』一一（大正三二・一〇九b）『婆沙論』一一三（大正二七・五八四a）

業品第七七頌

余説に云う、三より外の染にて　佞・歌・舞・邪語は雑穢なりと。
〔心業中の〕「貪」は他の財に対し　非理の欲を起すを云う。

玄奘訳

余の説く、三に異なる染にして、　佞と歌と邪論と等となり、と。
他の財を悪欲するは貪なり。

〔真諦〕余説異三染　佞悲歌舞曲　邪論貪欲者　他財不平欲　〔玄奘〕余説異三染　佞歌邪論等　悪欲他財貪

〔大意〕これ（前頌所説）に対して、有余師は次のように説く。虚誑語・離間語・麁悪語以外の染汚心によって起こされた言葉が雑穢語である。即ち諂佞・歌詠・邪論等である。例えば、邪命を有する苾芻が名聞利養を得ん

がために諂佞の語を発し、人が染汚心によって調吟し、舞者が客を喜ばそうとして染汚心によって語り歌い、邪論に執するものがその見によって語る等である。他に染汚心所発の悲歎、世俗の戯論のことばも雑穢語なのである。

他人の所有する財物に対して非理欲を起こし、強引に、或いは、竊かに自分のものにしようとして、それを耽求する。このような悪欲が貪欲（abhidhyā）業道である。有余師は、欲界の愛はすべて貪欲業道である、と説く。また、或る者は、欲界の愛を総て貪と名づけるが、総て貪欲業道であるとは言えない。なぜならば、麁顕なるもののみを業道と名づけるからである。例えば、転輪王・北倶盧洲所起の欲界の貪を貪欲業道と名づけないが如きである、と説く。

〔大乗〕　貪瞋癡業道釈・『阿毘達磨雑集論』七（大正三一・七二七c）『雑阿含経』二九、同経三七、『婆沙論』一九八（大正二七・九八七c）『瑜伽師地論』六六（大正三〇・六三三c）同論七三（大正三〇・七〇三c）『解脱道論』一二（大正三二・四六〇a）

貪について二の有余師説がある。一は欲界の五部の貪の全てを貪業道と立てる。二は欲界の五部は皆な貪と雖も、全て貪業道ではなく、見所断の貪、修所断の微細な貪は業道にはおさめないという。

業品第七八頌

有情を憎むは「瞋」にして　善悪の否定は「邪見」なり。
十の中の三は道なり。　七は業にしてまた道なり。

玄奘訳

有情を憎むは瞋恚なり。　善悪等を撥する見を、
邪見業道と名づく。　此の中三は唯道のみ。
七は業にして、亦道なるが故なり。

〔真諦〕瞋恚捨衆生
於善悪無見
邪見此後三
唯道七業道

〔玄奘〕増有情瞋恚
撥善悪等見
名邪見業道
此中三唯道
七業亦道故

〔大意〕他の有情を憎恚して傷害しようと考える。このような憎悪が瞋恚（vyāpāda）業道である。例えば、施与なく、愛楽なく、妙行なく、悪行なく、妙行・悪行の果である異熟果もなく、世間に沙門・阿羅漢なし等と善業・悪業、業の果・聖者を撥無する、このような見を邪見業道（mithyā-dṛṣṭi）と名づける。

貪欲・瞋恚・邪見と相応する思業は、貪欲等が転じる事によって転じ、貪欲等が行く事によって行く。即ち、貪欲等の勢力に随って造作されるから、貪欲・瞋恚・邪見は思業に対しては道、即ち、思業の道である。故に、貪欲・瞋恚・邪見を「業道（karma-patha）」と名づける。殺生等の前七は身業、或いは、語業であるから「業(karman)」である。また、身語業を等起させる思業は、身語業に託して転起するから、身語業は思業にとって（遊履処）道、即ち、思業の道である。故に前七を「業道」と名づける。従って、『業道」と称されていても、貪欲等の三は業道のみを、殺生等の前七は業でもあり、業道でもある事を意味している。離殺生等の七・無貪欲等の三の善業道についても同様である。加行・後起は次の三の理由によって業道と名づけられない。

1、加行は根本業道の為に、後起は根本業道をもとにして各〻転じるから、2、根本には麁顕なるものを摂するが、加行・後起は麁顕でないから、3、内外の物は根本業道の増減によって増減するが、加行・後起の増減によっては増減しないから。以上である。

〔大乗〕　業道名義釈・『瑜伽師地論』六〇（大正三〇・六三六a）『婆沙論』一一三（大正二七・五八七c）『成唯識論』一（大正三一・五c）『大乗成業論』（大正三一・七八六a）『四諦論』四（大正三二・三九七a）譬喩師の説では心所なるものは全てなく、心の分位に仮立して受想思等を説くので、貪等も思にして別体なしと説く。そこで、貪等が即ち意業となれば業道の説明が困難となる。世親は譬喩者に代って二釈を以ってこれに答えている。

業品第七九頌

断善根は邪見による。　欲界生得の善を断つ。
因果を否み、一切を縁じ、　漸に断ず〔律儀と共に捨す〕。

玄奘訳

唯、邪見のみ善を断ず。　所断は欲の生得なり。
因果を撥す。一切なり。　漸に断ず。二倶に捨す。
人の三洲なり。

〔真諦〕　断根由邪見　〔玄奘〕　唯邪見断善
欲界生得善　所断欲生得
謂撥無因果　撥因果一切

一切次人道　漸断二倶捨
人三洲〔男女〕

〔大意〕　善根を断じる（kuśala-mūla-ccheda）のは、悪業道中では上品円満〔上々品（称友釈）〕の邪見のみである。猶、『発智論』二（大正二六・九二五ａ）に、上品の不善根が善根を断じる、と説かれているのは、不善根が邪見を引起するので、果である邪見の断善根という用を因である不善根に帰結させているからである。

色界・無色界の善根は断善根以前に已に断じられているから、それらを成就していない。また、聞思修所成慧の加行の善根は以前の加行位で既に捨されている。従って、邪見の断じる善根は欲界所繫の生得の善根のみである。

善根を断じる邪見は、因果を撥無し、自界縁・他界縁・有漏縁・無漏縁の一切を縁じる邪見である。この中、因を撥無するとは因としての妙行・悪行を撥無する事であり、果を撥無するとは妙行・悪行異熟を撥無する事である。有余師は、善根を断じる邪見は自界縁・有漏縁である、と説く。

修所断の惑が漸次、断じられる如く、下々品の邪見によって上々品の善根が、乃至、上々品の邪見によって下々品の善根が、漸々に断じられる。有余師は、見所断の惑が一刹那で断じられる如く、九品の善根も一刹那で頓に断じられる、と説く。これら断善根は連続してなされる事も、中断しつつなされる事もある。有余師は、中断する事なく連続してなされる、と説く。

或る善心によって等起している律儀は、その善心を捨すると同時に、捨される。有余師は、先に律儀を捨し、次いで後に善根を断じる、と説く。

善根を断じる処は北倶盧洲を除いた人趣の三洲である。悪趣では染・不染の慧が堅牢でないから、天趣では

善悪の業果を現見するから、北倶盧洲には極悪の意楽がないから、これら二趣・一洲では善根は断じられない。有余師は、贍部洲のみで断じられる、と説く。

〔大乗〕　断善根与業道釈・『瑜伽師地論』一（大正三〇・二八一a）『瑜伽論記』一上、『婆沙論』三五（大正二七・一八一b）『大乗集菩薩学論』六（大正三二・九二b）『成実論』一〇（大正三二・三一八c）

断善根は因果撥無によるということについて二の有余師説あり。一は因撥無、果撥無の二の邪見は無間道・解脱道の二道で断惑するように、唯一邪見で断善するのではない。二は断善の邪見はただ、有漏縁のみを縁じて無漏縁ではなく、自界のみを縁じて他界を縁じないとするものである。

業品第八〇頌

処は人なり。男女なり。　見行人にあり。非得なり。

続善根は疑と見なり。　〔頌にして〕現なり。造逆者になし。

玄奘訳

男女なり。　見行なり。断は非得なり。

続善は疑と有見となり。　頓なり。現なり。逆者を除く。

〔真諦〕能断唯男女　〔玄奘〕〔人三洲〕男女
見行此非得　見行断非得
接善疑有見　続善疑有見
今非作無間　頓現除逆者

〔大意〕　男女身は志意が定まっているから、善根を断じる依身は男身・女身である。有余師は、女身は欲・勤・慧等が味鈍であるから、女身には依らない、と説く。

見行者は、悪の阿世耶が極めて堅くて深いから善根を断じる。しかし愛行者は、悪の意楽が極めて躁動であるから、善根を断じない。扇搋等は、愛行者と同類であり、悪趣の有情の如く、染・不染の慧が堅牢でないから、善根を断じない。

断善根位では、善根の得に替わって善の非得が生じる。従って、断善根は非得を体とする。

断善根者が因果の道理を撥無したことは誤りではないかという疑を生じる時、或いは、因に対する果は有るという確信、即ち、正見を生じる時、善根が続起（再生・再起の意）する。

善根は頓に続起し、後、漸々に現起（現前）する。有余師は、九品が漸々に続起する、と説く。

無間業を造った人以外は現生で善根を続起する。無間業を造った人は次の如くである。宿世で修習した邪見という因力によって善根を断じた者は、来世の地獄で死なんとする時、善根を続起する。現世の邪教等という縁力によって善根を断じた者は、地獄に趣く中有にいる時、善根を続起する。自分で思惟するという自力、他人から聞かされるという他力によって善根を断じている者も、各々、地獄で死なんとする時、中有にある時、善根を続起する。邪見によって善根の意楽を壊しているが、善の身語業である加行を壊していない断善根者は現世で善根を続起する。意楽も加行も壊している断善根者は、身体が壊して後、善根を続起する。見を壊しているが、戒を壊していない断善根者は現世で、見も戒も悪によって壊している断善根者は身体を壊した後、善根を続起する。

〔大乗〕　続善根釈・『瑜伽師地論』一（大正三〇・二八一ａ）『瑜伽論記』一上（大正四二・一〇〇ａ）『婆沙論』三五

（大正二七・一八三c）

業品第八一頌

業道が思と倶に転ずるは　不善なれば一より八に至る。
善なれば十まで転ずるも、　一・八・五は起らず。

玄奘訳

業道の思と倶に転ずるは、　不善は一より八に至る。
善は総じて開かば十に至り、　別しては一と八と五とを遮す。

〔真諦〕故意倶乃至　与八悪業道　若善乃至十　不共一八五

〔玄奘〕業道思倶転　不善一至八　善総開至十　別遮一八五

〔大意〕思と同一刹那に倶転（刹那等起）する不善業道は一・二、……乃至、八である。一と倶転する(ekena saha vartate)のは、意三の随一が現前する時、或いは、不染心が生じ、使者に命じる等の以前の加行によって欲邪行を除いた身二・語四の随一が究竟する時である。二と倶転するのは、瞋恚が現前し、殺生が究竟する時、或いは、貪欲が現前し、不与取・欲邪行・雑穢語の随一が究竟する時等である。三と倶転するのは、瞋恚が現前し、他人の鶏等を同時に殺し盗む時或いは、意三の随一が現前し、使者に命じる等の以前の加行によって殺生不与取が究竟する時等である。四と倶転するのは、他を壊さんとして虚誑語、或いは、麁悪語を説く時であ

る。この場合、前者は貪欲・瞋恚の随一と、虚誑語・離間語・雑穢語、後者は瞋恚・離間語・麁悪語・雑穢語と倶転する。また、意三の随一が現前し、使者に命じる等の以前の加行によって身三・語四の随三が究竟する時も四と倶転する。但し、欲邪行のみは、自身で究竟し、必ず貪欲と倶転する。五・六・七と倶転するのは、意三の随一が現前し、各々、使者に命じる等の以前の加行によって身三・語四の随四・随五・随六が究竟する時である。八と倶転するのは、使者に命じる等の以前の加行によって殺生・不与取・語四が究竟し、貪欲によって欲邪行を究竟する時である〔欲邪行には必ず貪欲が倶起する〕。貪欲・瞋恚・邪見は倶起しないから、九・十と倶転する事はない。

善業道と倶転するのは、隠（処中善）（律儀）によって総説せば、一・二、……乃至、十である。しかし顕相によって別説せば、一・五・八を除く。二と倶転するのは、善の前五識、或いは、無色定の尽智・無生智が現前する時である。二とは無貪欲と無瞋恚とである。三と倶転するのは正見と相応する意識が現前し、色業道がない時である。三とは意三である。四と倶転するのは悪・無記の心が現前し近住律儀・近事律儀・勤策律儀を得ている時である。四とは身三・離虚誑語である。六と倶転するのは善の前五識が現前し上記の三律儀を得ている時である。六とは上記の身三・語一と無貪欲・無瞋恚である。七と倶転するのは静慮律儀と無漏律儀の随転の色がなく正見と相応する善の意識が現前し上記の三律儀を得ている時、或いは悪・無記心が現前し、苾芻律儀を得している時である。前者の七は上記の六と正見とで、後者の七は身三・語四である。九と倶転するのは善の前五識が現前し苾芻律儀を得ている時或いは無色定の尽智・無生智相応の意識が現前し苾芻律儀を得ている時、或いは静慮摂の尽智・無生智相応の意識が現前する時である。九とは正見を除いた九である。十と倶転するのは、静慮律儀と無漏律儀の随心転の色がなく正見と相応する善の意識が現前し苾芻律儀を得ている

時或いは正見と相応する心が現前し随心転の色、即ち、静慮律儀・無漏律儀を得ている時である。一と倶転するのは悪・無記の心が現前し一支を得する時である。五・八と倶転するのは随心転の色がなく正見と相応する善の意識が現前し各々二支・五支を得する等である。

〔大乗〕 業道与思倶転釈・『雑阿毘曇心論』三（大正二八・八九五ａ）『婆沙論』一一三（大正二七・五八六ａ）同論一二二（大正二七・六三四ｂ）『瑜伽師地論』三八（大正三〇・五〇四ｃ）

業品第八二頌

不善の十について地獄には　麁語・雑・瞋は現行し成就す、
貪と邪見とは成就するのみ。　北洲には後三は成就し、

玄奘訳

不善は地獄の中に、　麁語と雑と瞋とは二に通ず。
貪と邪見とは成就す。　北洲には後の三を成じ、

〔真諦〕 非応語悪語　〔玄奘〕 不善地獄中
瞋於地獄二　麁雑瞋通二
由至得貪欲　貪邪見成就
邪見北洲三　北洲成後三

〔大意〕 地獄では麁悪語・雑穢語・瞋恚は成就（samanvāgama-bhāvatas）現行（saṃmukhī-bhāvatas）する。互いに罵りあうから麁悪語が、悲叫するから雑穢語が、身心が麁強・儱悷で調和していないので互いに憎みあうから瞋

恚が、各々、現行する。しかし、貪欲・邪見を未だ離れていないから、貪欲・邪見は成就しているが、可愛の境がないから貪欲は現行しない。また、業果を現見するから邪見も現行しない。

地獄では、業が尽きると死ぬから殺生が、財物を所有しないから不与取が、妻妾をもたないから欲邪行が、別に求めるものがないので嘘をつく事が無用であるから虚誑語が、別に求めるものがないので嘘をつく事が無用であり、有情相互の心は常に離れているから離間語が、各々、無い。

北倶盧洲では貪欲・瞋恚・邪見は成就する。しかし、我所に執着しないから貪欲が、身心が柔輭であり、悩害しないから瞋恚が、悪の意楽が無いから邪見が、各々、現行しない。

〔大乗〕十不善業道与界趣釈・『婆沙論』一一三（大正二七・五八四b）『瑜伽師地論』六〇（大正三〇・六三三b）同論五九（大正三〇・六三〇a）『阿毘達磨雑集論』七（大正三一・七二八b）『阿毘達磨集論』四（大正三一・六七九a）修応釈・『玄応音義』九。

業品第八三頌

雑穢のみは成就し現行す。　他の欲界にはすべて成就し現行す。
善の十の内後三は　一切処に成就し現行す。

玄奘訳

雑語は現と成とに通ず。　余の欲の十は、二に通ず。
善は一切の処に於いて、　後の三は現と成とに通ず。

〔真諦〕第七彼自有　　〔玄奘〕雑語地現成

於余欲十悪　余欲十通二
後三一切有　善於一切処
現前至得故　後三通現成

〔大意〕 北倶盧洲では雑穢語は成就・現行する。時々、染心で歌詠するからである。しかし、悪の意楽がないから殺生等の六はない。或いは、寿量が定まっているから殺生が、財物を所有しないから不与取が、妻妾をもたないから欲邪行が、身心が輭であるから麁悪語が、別に求めるものがないので嘘をつく事が無用であるから虚誑語・離間語が、各ゝ無い。

地獄・北倶盧洲を除いて、欲界では十業道は成就・現行する。しかし、次のような若干の相違がある。天・餓鬼・傍生では、身三・語四は処中の不善のみがあり、不律儀がなく、人の三洲では不律儀・処中の二がある。

善業道の無貪欲・無瞋恚・正見は三界五趣において成就・現行する。

〔大乗〕 北洲不善業道釈・『婆沙論』一一三（大正二七・五八四c）『瑜伽師地論』五（大正三〇・三〇〇b）同論五二（大正三〇・五八七a）同論七一（大正三〇・七一五a）諸天衆に於いては自ら天衆を殺すことはないけれども、余の趣を殺害することはある。これに対して有余師は天もまた、天を殺すとし、その条件は首を斬り、腰を截ることであるという。

業品第八四頌

されど無色と無想には　前七業は成就するのみ。

地獄と北洲とを除き　　　前七はすべて成就し現行す。

玄奘訳

無色と無想天との　　　前の七は唯、成就す。

余の処には成と現とに通ず。　　地獄と北洲とを除く。

〔真諦〕無色無想天　　　〔玄奘〕無色無想天

由至得七余　　　前七唯成就

由現前亦有　　　余処通成現

除地獄北洲　　　除地獄北洲

〔大意〕無色界には色がなく、無想天には心がないから、身三・語四の七善業道は、無色界・無想天では成就するが、現行しない。即ち無色界に生じる聖者は過去・未来の無漏律儀の七支を成就し、無想天の有情は過去・未来の第四静慮の静慮律儀の七支を成就する。欲界・色界の五地を所依としている無漏律儀を現に起し、或いは已に滅している無色界に生じる聖者ならば、それら五地を所依とする過去の無漏律儀を成就するが、これら無漏律儀を起したことがないなら、過去の無漏律儀を成就しない。しかし無色界に生じる全聖者は、それら五地を所依とする未来の無漏律儀を成就する。地獄・北倶盧洲を除いて他の界・趣・処では、七善業道は成就し現行する。しかし、次のような若干の相違がある。餓鬼・傍生は、処中の善のみ、色界は律儀のみ、三洲・欲天は律儀・処中の二がある。地獄・北倶盧洲では身三・語四の七善業道は成就・現行しない。

〔大乗〕十善業道与界趣釈・『婆沙論』一一三（大正二七・五八六b）『阿毘達磨集論』四（大正三一・六七九a）『阿毘達磨雑集論』七（大正三一・七二八b）

業品第八五頌

業道はすべて異熟果と　　等流果増上果を招く。
即ち他をして苦を受けしめ　　命を断ち威を墜すによる。

玄奘訳

皆能く異熟と等流と　　増上との果を招く。
此れは、他をして苦を受け　　貪を断ち威を壊せしむるが故なり。

〔真諦〕一切皆能与　　〔玄奘〕皆能招異熟
増上流報果　　等流増上果
由困苦除命　　此令他受苦
滅勢味果三　　断命壊威故

〔大意〕十不善業道は、それぞれ、異熟果・等流果・増上果を招く。或る不善業の、加行を習し、根本を修し、後起を多く所作する事によって地獄等に生じる。これは異熟果である。

地獄から没して、人の同分を受ける。これは等流果である。人中に生じても、業道の別によって受ける等流果が異っている。殺生者は寿量が短促である。不与取者は資財が乏匱する。欲邪行者は妻が貞良でない。虚誑語者は多くの誹謗に遭う。離間語者は親友と乖穆する。麁悪語者は恒に悪声を聞く。雑穢語者は言が威粛でなく、人から信受されない。貪欲者は貪（rāga）が増す。瞋恚者は瞋（dveṣa）が増す。邪見者は癡が増す。

増上果も、等流果の如く、業道の別によって受ける増上果が異っている。殺生者はあらゆる外の資生具（薬

草・土地〔称友釈〕の光沢が少なくなる。不与取者は多くの雹や霜に遭う。欲邪行者は塵埃に満たされる。虚誑語者は臭穢が多くなる。離間語者は所居が険曲となる。麤悪語者は田に荊棘が多くなり、塩分のある不毛なやせた悪い土地となる。雑穢語者は不規則に時候が変改する。貪欲者は果が弱少である。瞋恚者は果が辛辣である。邪見者は果が少ない。或いは、無い。

異熟果は加行によって、等流果は根本業道によって受ける。有余師は、或る業によって先ず異熟果を受け、次いでその同じ業によって等流果を受ける、と説く。殺生をなす場合、加行位において相手を苦しめるから、殺は地獄に堕して苦しむ異熟果を受ける。根本位において相手の命を断つから、殺者は人趣に来生して寿量が短促となる等流果を受ける。そして、相手の威力を壊するから、殺者はあらゆる外物（薬草）の光沢が少なくなる増上果を受ける。このようにして三果を招く。殺生以外の不善業道においても同様である。

十善業道も上記の不善業道に黐じて推知される。

〔大乗〕　業道三果釈・『瑜伽師地論』九（大正三〇・三一八a）同論六〇（大正三〇・六三三b）『阿毘達磨雑集論』七（大正三一・七二七b）『婆沙論』一一三（大正二七・五八八c）十の業道は各々三果を受けるが、その三果は各々一業道によって等しく得すべきか、また、各別の業道によるべきかについて有余師に二説がある。一は唯一業道により一切三種の果を受けるとする。二は異熟、等流の二因は各別であると説く。

業品第八六頌

貪より生ずる身語業を　邪命と名づく。難治の故なり。
もし生活資具の貪のみと　限るは非なり。経に違するが故に。

玄奘訳

貪より生ずる身・語業は、　邪命なり、除き難きが故に。
命の資を貪するより生ず、と執するは、経に違するが故に非理なり。

〔真諦〕貪生身口業　　〔玄奘〕貪生身語業
別立為邪命　　邪命難除故
難治資貪生　　執命資貪生
若執非経故　　違経故非理

〔大意〕契経に八邪支が説かれ、その八邪支中に色業の邪語（mithyā-vāc）・邪業（mithyā-karmānta）・邪命（mithyā-jīva）が含まれている。これら三は次のように説明される。瞋・癡から生じる語業を邪語とし、瞋・癡から生じる身業を邪業とし、貪より生じる身語二業は、除くのが難しいから、邪命とする。即ち、貪は有情の心を奪い、貪の起こす業は禁護するのが難しい。従って、正命を殷重に修せしめる為に、仏は邪語・邪業以外に邪命を別立された。

有余師は自らが楽しむ為になす歌舞等は、命を資助しないから、邪命ではない、それ故、命を資助する資具に対する貪から生じた身語業のみを邪命と名づけ、それ以外のものに対する貪から生じた身語業は邪命と名づけないと説く。この有余師説は正しくない。経中に世尊が象の闘いを見る事なども、邪なる外境を受けて虚しく命を延ばしている事になるので邪命である、と説かれているからである。

正語・正業・正命は上記と逆である。

〔大乗〕邪命釈・『瑜伽師地論』六八（大正三〇・六七四b）同論二九（大正三〇・四四五a）同論二二（大正三〇・四〇

四b）『婆沙論』一一六（大正二七・六〇四c）同論四六（大正二七・二三六b）『成実論』一〇（大正三二・三二二b）『解脱道論』一（大正三二・四〇三a）『顕揚聖教論』七（大正三一・五一五c）

邪命の異説として、有余師は命の資具のみを縁ずる貪欲より生ずる所の身語業を邪命と名づくという。世親は契経に違するとして、これを批難している。

業品第八七頌

断道（無間道）の有漏業は　すべて五種の果を有す。
無漏業の果は〔異熟なく〕四なり　余の有漏の善悪は〔離繋なく〕四なり。

玄奘訳

断道の有漏業には、　具足して五果有り。
無漏業には四有り。　謂はく、唯、異熟を除く。
余の有漏の善悪も、　亦四なり、離繋を除く。

〔真諦〕　於滅道有垢
　業有果由五
　於無垢由四
　有流余善悪

〔玄奘〕　断道有漏業
　具足有五果
　無漏業有四
　謂唯除異熟
　余有漏善悪
　亦四除離繋

〔大意〕　解脱道は断滅を証するのみであるが無間道は断滅を証し惑を断じる。この無間道の有漏業は次の五果を招く。即ち、自地における無間道所招の可愛の異熟果と、自地から生じた後念の等、或いは、勝の相似法である等流果と、断惑所証の択滅無為である離繋果の定と、無間道の所牽の法、即ち、倶有（無間道の倶生法）・解脱（無間生の解脱道）・所修（未来所修の功徳）・所断（択滅）である士用果と、前生を除いた自性以外の有為法である増上果とを招く。

無間道の無漏業は四果を招く。無漏は、異熟因とならないから、異熟果を除く。

上記以外の有漏の善・不善の業は、断道でないから、離繋果を除いた次の四果を招く。即ち、自地における可愛・非可愛の異熟果と、等、或いは、勝の相似法である等流果と、業所牽の倶生、或いは、無間生の法である士用果と、前生を除いた自性以外の有為法である増上果とである。

〔大乗〕　断道業与五果釈・『成唯識論』九（大正三〇・五二a）『阿毘達磨雑集論』九（大正三一・七三七c）『雑阿毘曇心論』（大正二八・八九七b以下）

業品第八八頌

余の無漏と無記は〔異熟と離繋となく〕たゞ三種なり。

善業が善悪無記の法に対し　その果は四・二・三なり。

玄奘訳

余の無漏と無記とは、　三なり。前に除く所を除く。

善等を善等に於いてするに、　初めは四と二と三と有り。

〔真諦〕所余無流業　由二無記爾　四二及余三　善業善等果

〔玄奘〕余無漏無記　三除前所除　善等於善等　初有四二三

〔大意〕上記（前頌所説）以外の無漏業・無記業は三果を招く。無漏・無記は、異熟因とならないから、異熟果を除き、断道でないから離繋果を除く。

能招業と所招果との関係を表示すると、次のようになる〔表中、○印の果が招かれる。数字(1)(2)……は次頌の〔大意〕の下、参照。以下、第九十四頌まで同様である〕。

能招業	性	所招果 異熟果	等流果	士用果	増上果	離繋果	玄奘訳頌相当箇所
善業	善	(1)	○	○	○	○	第八八頌 c・d
	不善	(1)	(2)	○	○	(3)	
	無記	○	(2)	○	○	(3)	
不善業	善	(1)	(2)	○	○	(4)	第八九頌 a
	不善	(1)	○	○	○	(3)(4)	
	無記	○	○(5)	○	○	(3)(4)	
	善	(1)	(2)	○	○	(4)	

無記業	不善	(1)(7)	○(6)	○	○	(3)(4)	第八九頌 b
	無記	(7)	○	○	○	(3)(4)	

〔大乗〕　有漏無漏業与五果釈・『成唯識論』九（大正三一・五二a）『顕揚聖教論』一八（大正三一・五七一a）『雑阿毘曇心論』三（大正二八・八九七b）『婆沙論』二一（大正二七・一〇五c）同論一一五（大正二七・五九八a）此頌（第八十八頌）上の表を参照の事。

業品第八九頌

不善業が善等の法に対し　その果は二・三・四なり。

無記業が善等の法に対し　その果は二・三・三なり。

玄奘訳

中は、二と三と四と有り。　後は、二と三と三との果あり。

〔真諦〕　若悪善等二　三四如次第　無記有二三　三復於善等

〔玄奘〕　中有二三四　後二三三果

〔大意〕　前頌（第八十八頌）の表、参照の事。

前頌の表の補説は次の通りである。

(1) 異熟果は、無記であるから除く。根品第五十七頌参照。
(2) 因と果の性が異なるから、等流果を除く。根品第五十七頌参照。
(3) 離繋果は、択滅無為、即ち、善であるから除く。根品第五十七頌参照。
(4) 離繋果は、慧〔善〕によりて尽くされるから、除く。根品第五十七頌参照。
(5) 不善の遍行（遍行因）、見苦所断の不善の非遍行（同類因）は、有覆無記である有身見・辺執見（等流果）を生じるから、等流果を除かない。根品第五十四頌・随眠品第十九頌参照。
(6) 有覆無記である有身見・辺執見は、見苦所断等の不善法を（等流果）生じるから、等流果を除かない。
(7) 異熟果は、善・不善を因とするから、除く。根品第五十四頌参照。

業品第九〇頌

過去業の果は三世法に四あり。　現在業は未来法に四果あり。
現在業の現法に対するは二なり。　未来業は未来法に三果あり。

玄奘訳

過は三に於いて各四なり。　現は未に於いても亦爾り。
現の、現に於けるは、二果なり。　未は未に於いて果三なり。

〔真諦〕過 去 一 切 四　〔玄奘〕過 於 三 各 四
中 業 来 果 爾　現 於 未 亦 爾
中 果 二 来 業　現 於 現 二 果

〔大意〕

未来果有三

未於未果三

能招業		所招果：異熟果	等流果	士用果	増上果	離繫果	玄奘訳頌相当箇所
過去業	過去	○	○	○	○	(1)	第九〇頌 a
	現在	○	○	○	○	(1)	
	未来	○	○	○	○	(1)	
現在業	過去	(2)	(2)	(2)	(2)	(1) (2)	b・c
	現在	(3)	(4)	○	○	(1)	
	未来	○	○	○	○	(1)	
未来業	過去	(2)	(2)	(2)	(2)	(1) (2)	d
	現在	(2)	(2)	(2)	(2)	(1) (2)	
	未来	○	(5)	○	○	(1)	
九地	同地	○	○	○	○	(6)	第九一頌 a
九地有漏業	異地	(7)	(8)	○	○	(6)	b
九地無漏業	異地	(7) (9)	○ (10)	○	○	(6)	
	有学	(9) (11)	○	○	○	(12)	

有学業					
無学	(9) (11)	○	○	○	(12)
非学非無学	(9)	(13)	○	○	○

c

〔大乗〕　三世業与三世法釈・『婆沙論』一一八（大正二七・六一三c）同論七七（大正二七・三九六a）同論七六（大正二七・三九三c）『瑜伽師地論』三（大正三〇・二九一c）『集異門足論』三（大正二六・三七八c）

業品第九一頌

同地の業は四果あれど　異地なれば〔有漏に〕二〔無漏に〕三あり。

有学の業は有学等の　三法に対して各三果あり。

玄奘訳

同地には四果有り。　異地には二或は三なり。

学は三に於いて各々三なり。

〔真諦〕　同地法有四　三二若異地　有学三学等　無学業学等　〔玄奘〕　同地有四果　異地二或三　学於三各三　無学〔一　三　二〕

〔大意〕　本頌の大意は前（第九十頌）の表、参照の事。

前頌の表の補説は次の通りである。

(1) 離繋果は、無為法であるので世に堕さないから、除く。根品第五十五頌参照。
(2) 前の法は、後の法によって生じないから、除く。
(3) 異熟果は、倶生・無間滅の因によって生じないから、除く。『倶舎論』四（大正二九・三三b）、根品第五九頌参照。
(4) 等流は、前生の因によって生じるから、除く。根品第五二頌・第五四頌・第五九頌参照。
(5) 未来には同類因・遍行因がないから、それらを因とする等流果は除く。根品第五五頌参照。
(6) 離繋果は、地に繋属されないから、除く。無漏は非繋地なり。根品第五四頌参照。
(7) 異熟果は、自地の所招果であるから、除く。業品第八七頌参照。
(8) 等流果は、因と同地であるから、除く。根品第五七頌参照。
(9) 異熟果は、有漏の因によって生じるから、除く。根品第五四頌参照。
(10) 無漏は界に繋縛されず、九地総てに対して同類因となるから、等流果を除かない。根品第五二頌参照。
(11) 有学・無学は異熟性でないから、異熟果を除く。
(12) 第八八頌補説(3)参照。
(13) 第八八頌補説(2)参照。

◦三学について次のように説かれている。「有学者無漏有為法」「無学者無漏有為法」〔倶舎二四・大正二九・一二七a〕。「一切有漏、及三無為皆非学非無学法」〔同四・大正二九・二三a〕

〔大乗〕諸地業与諸地業釈・『婆沙論』一二三（大正二七・六四〇b）『瑜伽師地論』七九（大正三〇・七三七c）同論七九（大正三〇・七二九a）

業品第九二頌

無学の業は三法に対し　それぞれ一・三・二果なり。
非学非無学の業は　各三に対し二・二・五果あり。

玄奘訳

無学は一と三と二となり。　非学非無学は、
二と二と五との果有り。

〔真諦〕諸法但一果　或三果及二　異此二学等　二二及五果

〔玄奘〕〔無学〕一三二　非学非無学　有二二五果

〔大意〕

能招業		所招果					玄奘訳頌相当箇所
		異熟果	等流果	士用果	増上果	離繋果	
無学業	有学	(1)(2)	(3)	(4)	○	(5)	第九一頌d 第九二頌a
	無学	(1)(2)	○	○	○	(5)	
	非学非無学	(1)	(6)	○	○	(7)	

非学非無学業	有学	(2)	(6)	○	○	(5)	d・c
	無学	(2)	(6)	○	○	(5)	
	非学非無学	○	○	○	○	○	
見所断業	見所断	(8)	○	○	○	(9)(10)	c 第九三頌
	修所断	○	○	○	○	(9)(11)	
	非所断	(12)	(13)	(14)	○	(9)	
修所断業	見所断	(8)	(15)	○	○	(10)	d
	修所断	○	○	○	○	(11)	
	非所断	(12)	(13)	○	○	○	
非所断業	見所断	(8)	(13)	(16)	○	(10)	a 第九四頌
	修所断	(17)	(13)	○	○	(11)	
	非所断	(12)	○	○	○	○	

〔大乗〕 三学業与三学法釈・『婆沙論』二五（大正二七・一三〇b）同論七七（大正二七・三九六c）『瑜伽師地論』七九（大正三〇・八五六a）同論五六（大正三〇・六〇八c）同論八二（大正三〇・七五七b）『顕揚聖教論』五（大正三一・五〇六c）

業品第九三頌

見道所断の業の果は　見・修・非断に対し三・四・一果あり。
修道所断は三法に対し　それぞれ三・四・三果あり。

　玄奘訳

見所断の業等には、　一一各三に於てするに、
初めは三・四・一有り。　中には、二・四・三の果あり。

〔真諦〕三四果及一　見滅業彼等　二果四及三　修道所滅業

〔玄奘〕見所断業等　一一各於三　初有三四一　中二四三果

〔大意〕本頌の大意は前（第九十二頌）の表、参照の事。

前の表の補説は次の通りである。

(1) 第九一頌補説(9)参照。

(2) 第九一頌補説(11)参照。

(3) 無漏は等法・勝法に対してのみ同類因となるから、無学より劣っている有学の等流果を除く。根品第五二頌。

(4) 無学業は有学を俱時・無間に生じないから、士用果を除く。根品第五十六頌参照。

(5) 第八八頌補説(3)参照。

(6) 第八八頌補説(2)参照。

(7) 無学は更に断惑して択滅を証することはないから、離繋果を除く。

(8) 見所断法は染汚、異熟果は無覆無記であるから、異熟果を除く。界品第四〇頌・根品第五七頌参照。

(9) 見所断法は断道でないから、離繋果を除く。

(10) 見所断法は染汚であるから、離繋果を除く。界品第四十頌参照。

(11) 修所断法は有漏であるから、離繋果を除く。界品第四十頌参照。

(12) 非所断法は無漏で善、異熟果は無記であるから、異熟果を除く。界品第四〇頌・根品第一〇頌参照。

(13) 見所断法・修所断法は有漏、非所断法は無漏であるから、相互に同類因・遍行因とならない。従って、等流果を除く。界品第四〇頌参照。

(14) 見所断法は無間に非所断法を生じないから、士用果を除く。

(15) 修所断法は、非遍行であるから、自部の法に対してしか同類因とならない。従って、等流果を除く。根品第五二頌・随眠品第一二頌参照。

(16) 非所断法は無間・倶時に見所断法を生じないから、士用果を除く。根品第五六頌参照。

(17) 非所断法は、無漏であるから、異熟因とならない。従って、異熟果を除く。根品第五四頌参照。

〔大乗〕 三断業与三断法釈・『婆沙論』一二一（大正二七・六二九c）『瑜伽師地論』九（大正三〇・三二〇a）同論九〇（大正三〇・八〇八b）『顕揚聖教論』五（大正三一・五〇六c）『阿毘達磨雑集論』四（大正三一・七一一a）

業品第九四頌

非所断業は三法に対し　それぞれ一・二・四果あり。

不応作業は染なり。
軌則を破ると説くものもあり。
〔これに対するは応作にして
その他は非二業なり。〕（玄奘訳）

玄奘訳

後には一・二・四有り。
皆次の如く応に知るべし。
染の業は不応作なり。
有るが説く、亦軌を壊するなり、と。
応作業は此に翻ず。
倶に相違せるは第三なり。

〔真諦〕　非滅業彼一
二四果次第
非理作有染
余説非方次

〔玄奘〕　後有一二四
皆如次応知
染業不応作
有説亦壊軌
応作業翻此
倶相違第三

〔大意〕　有る者は次のように説く。前二（a・b）句は前々頌（第九十二頌）の表、参照の事。染業は、非理の作意から生じるので、不応作（ayoga-vihita）業と名づけられ、善業は、如理の作意から生じるので、応作（yoga-vihitam）業と名づけられる。前二以外、即ち、無覆無記業が非応作非不応作（naivayoga-vihitam nāyoga-vihitam）業である。以上である。

有余師は次のように説く。染業と、かくかく行き、住し、説き、著衣し、食べるべきである等の事柄に対して定められた通りにしない、即ち、軌則を破る無覆無記業とが不応作であり、善業と軌則に合する無覆無記業

とが応作業であり、前二以外の身語業が非応作非不応作である、と。

〔大乗〕 応作等三業釈・『瑜伽師地論』九九（大正三〇・八七〇c）同論一〇〇（大正三〇・八七七a）『発智論』一一（大正二六）

業品第九五頌

一業は一生を引く。　多業はよく完成せしむ。
二種の無心定と　得とは業を引かず。

玄奘訳

一業に一生を引く。　多業は能く円満す。
二無心定と得とは、　引く能はず。余は通ず。

〔真諦〕 一業引一生　　〔玄奘〕 一業引一生
多業能円満　　多業能円満
二定非能引　　二無心定得
無心及至得　　不能引余通

〔大意〕 有部は、一業によって一生、即ち、一の同分を引く(ākṣipati)、と説く。もし、多業によって一生が引かれるとするならば、一業の因が、一の果を引くから、一本有の間に何度も死生するであろう。また、もし、一業によって多生が引かれるとするならば、報時の定まっている業が何れの生において果を引くのか、という点で混乱を生じるであろう。それ故、有部は「一業引一生」と説く。これは引業（別名、総報業）である。

一生を円満する（paripūrayati）のは多業である。譬えば、絵を書く場合、一色で輪廓を描き、後、多くの色を塗って絵を完成させるが如きである。これは満業（別名、別報業）である。

業以外にも、善・不善の有漏法は、異熟を有するから、能引・能満するが、業はそれらに比べ勝れているから一業・多業が引く等と説く。猶、この業と倶有の有漏法は、業の勝性に随うから、能引・能満するが、業と倶有でない有漏法は、勢力が劣っているから、能満するが、能引しない。無想定・滅尽定の二無心定は、善であるから、異熟を有しているが、諸業と倶有でないから、衆同分を引く勢力を有していない。得も、業と同一果を引かないから、衆同分を引く力がない。従って、二無心定・得は能満するが、能引しない。それらを除いた善悪の有漏法は能引・能満する。

〔大乗〕引満二業釈・一業引一生が有部の義であるのに対し、経部では一業で多生を引くことがあると許す。また、異説として、一の施食によって、刹那刹那の思願が異れば、種々の思願によって種々の生を受けるとの説がある。『阿毘達磨雑集論』七（大正三一・七二八b）『顕揚聖教論』一九（大正三一・五七三c）同論一（大正三一・四八五b）

引満二業体釈・『成唯識論述記』二本（大正四三・二八三a）『婆沙論』一一八（大正二七・六一五a）同論一九（大正二七・九六c）

業品第九六頌

三障とは一は無間業なり。　二は恒起の煩悩なり。
三は報にして三悪趣と　無想諸天と北洲となり。

玄奘訳

三障とは、无間業と、　及び数行の煩悩と、
並びに一切の悪趣と　北洲と無想天となり。

〔真諦〕無間等重業　〔玄奘〕三障無間業
染住惑悪道　　　　　及数行煩悩
北洲無想天　　　　　并一切悪趣
説此名三障　　　　　北洲無想天

〔大意〕世尊によって業障・煩悩障・異熟障の三障が説かれている。「業障（karmāvaraṇa）」とは五無間業、即ち害母・害父・害阿羅漢・破和合僧・悪心出仏身血である。聖に入れない事が、決定している者、即ち、悪趣・卵生・湿生・女人身・第八有の者などの果を招く決定業も、理としては、業障中に含めるべきであるが、実際には含めない。なぜなら1、五無間業は、母・父等を起処とする、即ち、母・父等に対して起こす。2、五無間業を成じると、必ず地獄の趣に堕する。3、五無間業を成じると、必ず次生に異熟を招く。4、五無間業を成じると、必ず非愛の果を招く。5、五無間業を成じると、重惑が現行するから、補特伽羅は、此の人が母を殺し、此の人が父を殺した等と知る事ができるからである。これら処・趣・生・果・補特伽羅の五因縁によって、五無間業のみが見易く、知り易いから、上述の業を業障に含めない。無間業（ānantaryaṃ〈karma〉別訳、逆罪）は、所招の異熟果が決定しており、招果に際して余生を招く別な業によって間隔される（碍げられる）事が無いから、無間業と名づけられる。或いは、無間業を成じた者が命終すると、間隔無く（次生に）地獄に堕する、それが無間（ānantara）である。無間業は、この無間を有しているから、無間業と名づけられる。

煩悩には、恒に起こる数行の煩悩と上品である猛利の煩悩とがある。この中で、数行の煩悩は、恒に起こるから、伏除する事が困難である。それ故、数行の煩悩のみを「煩悩障」（kleśāvaraṇa）と名づける。

「異熟障」（vipākāvaraṇa）は地獄・餓鬼・傍生の三悪趣と人趣中の北洲と天趣中の無想天とである。これら三障は聖道を障え、聖道の加行の善根を障えるから「障」である。

三障中で、煩悩障が最も重く、次に重いのは業障である。これらは、第二生においても治する事ができないから、異熟障よりも重い。毘婆沙師は、前は後を――煩悩障は業障を、業障は異熟障を――引くから、煩悩障・業障・異熟障の順で軽くなる、と説く。

〔大乗〕　三障釈・『瑜伽師地論』二九（大正三〇・四四六a）同論六八（大正三〇・六七七c）同論六四（大正三〇・六五六a）『瑜伽論記』一八『婆沙論』一一五（大正二七・五九九b）『仏地経論』四、同七『成唯識論』九（大正三一・四八c）『発智論』一一『毘尼母経』一『雑阿毘曇心論』三（大正二八・八九八b）『阿毘曇心論』一（大正二八・八一五a）

業品第九七頌

この内無間は三洲にあり。　扇搋等には無間なし。
思も羞恥も少きが故なり。　その他の障は五趣にあり。
〔五無間業の中に於て　四は身業にて一は語業なり。
また殺生業は三種あり　殺生の加行と誑語は各一なり。〕

玄奘訳

三洲には無間有り。　　余の扇搋等には非ず。
恩少く羞恥少ければなり。　　余の障は五趣に通ず。
〔五の無間の中、　　四は身、一は語業なり。
三は殺、一は誑語、　　一は殺生の加行なり。〕

〔真諦〕 於三洲無間 黄門等不許 少恩少慚羞 余障於五道
〔玄奘〕 三洲有無間 非余扇搋等 少恩少羞恥 余障通五趣

〔大意〕 無間業は、北倶盧洲を除いた三洲にのみあり、他趣・他界にはない。そして、この三洲中でも、女・男のみが成じ、扇搋・半択迦・無形・二形は、善根を断じないし、不律儀もないから、無間業を成じない。或いは、次のようにも説く。母・父は彼らの欠身の増上縁となっているから、及び母・父の彼らに対する愛念が少ないから彼らが子として受ける親の恩が少ない。また、或る慚愧心を破壊する事によって無間業に触れるという、親に対するそのような増上の慚愧心が彼らには現前しない。従って、彼ら扇搋等は無間業を成じない。同じ理由で餓鬼・傍生も無間業を成じない。人が非人の母・父を殺す時も無間業を成じない。
煩悩障・異熟障は五趣にある。但し、異熟障は人趣中では北倶盧洲、天趣中では無想天にのみある。

〔大乗〕 三障界趣釈・『婆沙論』一一九（大正二七・六一九a以下）同論一一五（大正二七・六〇一a）『瑜伽師地論』九（大正三〇・三一八b）同論二一（大正三〇・三九六c）同論五三（大正三〇・五九二a）『阿毘達磨集論』四（大正三一・六八〇a）『雑阿毘曇心論』三（大正二八・八九八c）鬼、及び傍生には母等を殺害しても無間業は成立

しないとする毘婆沙師の説に対し、大徳（法救という）は覚分明ならば慚愧心あるが故に鬼、傍生と雖も無間業を成ずるという。

害釈・『瑜伽師地論』八四（大正三〇・七七一b）『顕揚聖教論』一（大正三一・四八二b）『成唯識論』六（大正三一・三三c）『阿毘達磨集論』一（大正三一・六六五a）『広五蘊論』（大正三一・八五三c）

業品第九八頌

僧破の体は不和合にて　心不相応の行法なり。
その性は無覆無記なり。　これを成ずるは僧伽に属する者なり。

玄奘訳

僧破は不和合にして、　心不相応行なり。
無覆無記の性なり。　所破の僧の成ずる所なり。

〔真諦〕　僧破非和合
性非相応法
無染無記法
衆与此相応

〔玄奘〕　此五無間中
四身一語業
三殺一誑語
一殺生加行
僧破不和合
心不相応行
無覆無記性

所破僧所成

〔大意〕 五無間業の中で害母（mātṛ-vadha. 真諦訳、殺母）害父（pitṛ-vadha. 真諦訳、殺父）害阿羅漢（arhad-vadha. 真諦訳、殺阿羅漢）悪心出仏身血（tathāgata-śarīre duṣṭa-citta-rudhirotpādanam. 別訳、出仏身血）は身業を体とし、破和合僧（saṃgha-bheda. 別訳、破僧）は語業を体とする。即ち、害母・害父・害阿羅漢は殺生の根本業道であり、破和合僧は虚誑語という因に破和合僧なる果の名をたてるから、或いは、虚誑語によって和合僧を破するから、虚誑語の根本業道であり、如来の身を殺害することは不可能であるから、悪心出仏身血は殺生の加行である。

僧破の体は不和合性である。この不和合性は和合に於ける非得であるから、無覆無記であり、心不相応行蘊の摂である。無記であるならば、どうして無間業を成じるのか、という問に対しては、僧破（和合僧が破すること）は、無間業である虚誑語によって生じた果であるから、無間業の果であり、無間業そのものを体とするものではない。しかし、無間業中の破和合僧（和合僧を破する行為）は、虚誑語という因に名づけられたものであり、果そのものではないから、無間業を成じる、と答える。

所破の僧衆のみが僧破を成就し、能破者（bhettṛ）は僧破を成就しない。

〔大乗〕 無間業体釈・『瑜伽師地論』九（大正三〇・三一八b） 同論六〇（大正三〇・六三二c） 『入大乗論』『婆沙論』一一六（大正二七・六〇一c）前掲の三障釈を参照のこと。

業品第九九頌

能破の人は虚誑語の　　罪をも共に成就す。

無間地獄に一劫中あり。　逆罪増すとき苦痛を増す。

玄奘訳

能破者は唯、此の　虚誑語の罪をのみ成ず。
無間なり。一劫熟なり。　罪の増すに随ひ苦増す。

〔真諦〕依此妄語罪　能破与相応　毘指一劫熟　如増苦受増

〔玄奘〕能破者唯成　此虚誑語罪　無間一劫熟　随罪増苦増

〔大意〕能破者が破僧罪を成就する。この破僧罪は虚誑語であり、この虚誑語は僧破と倶時に生じる語表業・語無表業である。

この破僧罪を犯すと無間地獄に堕し、一中劫の間、極重の苦を受ける。猶、他の無間罪の場合には、必ずしも無間地獄に堕するとは限らない。

多くの無間罪を犯すと、犯した罪に比例して受ける苦も増し、二倍・三倍・四倍・五倍の重苦を受ける。

〔大乗〕破僧体釈・『婆沙論』一一六（大正二七・六〇二b）『瑜伽師地論』八（大正三〇・三一六a）同論五六（大正三〇・六〇八a）

業品第一〇〇頌

破者は比丘にして　見行者・浄行者なり。異処なり、愚夫に向つてなす。

破は異師を認めその道を　人の承認するにあり。翌朝に及ばず。

　玄奘訳

苾芻なり、見なり、浄行なり、　破は異処なり、愚夫なり。
師道と異ると忍ずる時を、　破と名づけ宿を経ず。

〔真諦〕比丘見好行　〔玄奘〕苾芻見浄行
　破余処凡夫　　破異処愚夫
　別師道忍時　　忍異師道時
　已破不宿住　　名破不経宿

〔大意〕能破者は苾芻である。在家者・苾芻尼等の所依身には威信がないから、彼らは能破者とならない。苾芻の中でも、見行者は、意楽が極めて堅固・甚深であるから、能破者となるが、愛行者は、染品・浄品が躁動であるから、能破者とならない。浄行に住する者は能破者である。犯戒者の言には威信がないから、犯戒者は能破者とならない。

如来を軽逼（凌駕）する事はできないし、如来の言には威信があるから、能破は如来の在処でない処で成じ、大師の在処では成じない。

聖者は法性を証しているから、聖者を破する事はできない。所破者は異生のみである。

所破の僧が、仏以外の師を忍許し、仏説の聖道以外に聖道があると忍許した時、能破が成立する。

僧破されたその夜のうちに和合するから、僧破は翌朝にわたらない。

〔大乗〕破僧罪時処釈・『阿毘達磨雑集論』八（大正三一・七三〇c）『婆沙論』一一六（大正二七・六〇一c）『成実

論』八（大正三一・三〇〇ａ）『立世経』八（大正一・一〇〇ａ）

業品第一〇一頌

破法輪は贍部にて　九人を最小限とす。
破羯磨僧は三洲にて　八人を最小の限度となす。

玄奘訳

贍部洲なり。九等なり。　方に法輪僧を破す。
唯、羯磨僧をのみ破するは、　三洲に通ず、八等なり。

〔真諦〕

説此名破輪
剡浮洲九等
三洲有破業
此由八及余

〔玄奘〕

贍部洲九等
方破法輪僧
唯破羯磨僧
通三洲八等

〔大意〕　前述の僧破は、聖道の法輪の生起を障えるから、「破法輪僧（〈dharma〉cakra-bheda）」とも名づけられる。贍部洲以外には仏がいないから、破法輪僧は贍部洲においてのみ起こる。破法輪僧には最低限、九人の苾芻が必要である。それらは、四人ずつ二衆に分かれる所破の八人と、能破の一人とである。勿論、九人以上であってもよい。

破法輪僧による僧破以外に、破羯磨僧（karma-bheda）による僧破がある。北倶盧洲以外の三洲には、聖教が有るから、破羯磨僧はこれら三洲で起こる。これには最低限、八人の苾芻が必要であり、それらが一結界中で

二衆に分かれて、別々の羯磨をなす。勿論、八人以上であってもよい。

「破法輪僧」とは異師・異道を立てる事であり、「破羯磨僧」とは一結界中で僧が二部に分かれ、別々に住して布灑陀・羯磨・説戒をなす事である。

〔大乗〕破法輪僧羯磨僧釈・『婆沙論』一一六（大正二七・六〇二b）『瑜伽師地論略纂』（大正四三・五〇a）『法華玄賛』三末（大正三四・七〇八c）『大乗義章』七（大正四四・六〇八b）『四分律含注戒本疏』三（卍続六二）

業品第一〇二頌

破法輪の起らざるは　初転と涅槃と皰前と
双前と仏滅と　未結界との六位なり。

玄奘訳

初と後と、皰と双との前と、　仏滅と未結界とのときと、
是の如き六位に於いては、　破法輪僧無し。

〔真諦〕初後額浮前　〔玄奘〕初後皰双前
双前師滅時　仏滅未結界
未結別住時　於如是六位
破輪不得成　無破法輪僧

〔大意〕次の六位では破法輪僧は起らない。

1、世尊が法輪を転じて久しからざる時。

2、仏が般涅槃せんとする時。これらの二時においては和合僧は一味である（意見が分かれない）からである。

3、正戒・正見という正法に対して皰がまだ起こらない時。皰には戒皰（sila'rbuda）（邪戒）見皰（邪見）がある。

4、止と観との第一双が出現していない時。この時には一夜を経ないうちに、速やかに僧破を和合させる者がいないからである。目連は止（神通）第一、舎利弗は観（智慧）第一であるから、両人が第一双と名づけられる。

5、仏滅後。この時には敵対する程の真の大師がいないからである。

6、まだ結界していない時。僧破は、結界中で起るからである。

以上である。

〔大乗〕　無破法輪時釈・『婆沙論』一一六（大正二七・六〇三a）同論一七九（大正二七・九〇〇b）『雑阿毘曇心論』三『大乗義章』七（大正四四・六〇九a）『瑜伽師地論略纂』四

以上の破僧の時処については倶舎と大乗とに大きな相違は見られないようである。又、世尊が因位に迦葉仏の下で破僧を企てたことにより提婆の破僧を招いたという、所謂、宿業説については婆沙論、順正理論に異説がある。大乗では有部のこの宿業怨対説に対して示現説を取る。

業品第一〇三頌

〔逆を成ずる縁は〕恩と徳との田を棄壊することなり。
性を転えるも逆罪となる。母は生母に限らる。

玄奘訳

恩と徳との田を棄壊すればなり。形を転ずるも、亦逆を成ず。
母は、謂はく、彼の血に因る。誤るとき等には無し、或は有ることもあり。

〔真諦〕有恩功徳田
由捨離除故
別根障亦有
従血生是母

〔玄奘〕棄壊恩徳田
転形亦成逆
母謂因彼血
誤等無或有

〔大意〕父母は自身の生本であるから、父母には恩（upakārin）がある。従って、父母を殺すと、恩を棄てる事（nirākaraṇa）になるから、無間業を成じる。阿羅漢等は諸々の勝功徳を備え、且つ、他人の勝功徳をも生じるから、徳田（guṇa-kṣetratva）である。従って、殺阿羅漢等は、徳田の所依を壊する事（vipādana）になるから、無間業を成じる。

父・阿羅漢以外の男の命根を断った場合でも、その男が母の転じた者であれば、無間業を成じ、母・阿羅漢以外の女の命根を断った場合でも、その女が父の転じたものであれば、無間業を成じる、と毘婆沙師は説くから、形（根）を転じている父母を殺しても無間業を成じる。形は転じても所依身が同一であるからである。

生母が堕とした羯刺藍（胎内第一位）を他の女がとりあげ、自身の産門に入れて育てた子供は、生母の血が

身の生本となっているから、生母を殺す事によって無間業を成じる。父母に対して殺生の加行を起こし、誤って他人を殺した場合には無間業を成じない。また、父母以外の人に対して殺生の加行を起こし、誤って父母を殺した場合にも無間業を成じない。一の加行で、母と他人とを殺した場合、無間業と殺生との二の無表業が生じる。しかし、無間業の勢力が強いから、表業は無間業のみを生じる。妙音は、「表業は、極微の積集であるから、二を生じる」と説く。

相手が阿羅漢である事を知らなくとも、〝その相手を殺そう〟と思って殺せば、無間業を成じる。阿羅漢である父を殺した場合には、所依身が一であるから殺阿羅漢の無間業のみを成じる。

〔大乗〕　逆罪縁釈・『婆沙論』一一八（大正二七・六一七a）一一九（大正二七・六一九a）『大乗義章』七（大正四四・六〇八a）『妙法蓮華経玄賛』三末（大正三四・七〇九a）『瑜伽師地論略纂』四（大正四三・五〇b）『大薩遮尼乾子経』四（大正九・三三三c）『最勝王経疏』三末（大正三九・二四三c）『優婆塞戒経』七（大正二四・二〇七〇a）『瑜伽師地論』九（大正三〇・三一九a）『雑宝蔵経』『説一切有部毘奈耶』四六

倶舎論ではインドに於いては他人の精液を拾い、自らの子宮に入れ出産することのあったことを説いており、これについて順正理論には契経を引いて、尊者童子迦葉のことを記している。又、倶舎では一の加行で母と他人の二を殺した時の無表は逆罪の無表と殺生業道の無表との二を生ずるが、表業は逆罪表業の一のみを生ずるという。この説に対し、尊者妙音は二の表業は極微が各々別であるからして、逆罪表業と殺生表業の二の表業が起ると主張する。

業品第一〇四頌

殺心なきとき仏身出血も逆とならず。害したる後無学となりたるは逆とならず。
逆罪に決定せる加行に対して　離欲もなくまた得果もなし。

玄奘訳

打心もて仏の血を出すと、　後に無学となるものを害するとには無し。
造逆の定まれる加行には、　離染と得果と無し。

〔真諦〕 於 仏 打 意 無
害 後 無 学 無
行 無 間 前 人
無 離 欲 及 果

〔玄奘〕 打 心 出 仏 血
害 後 無 学 無
造 逆 定 加 行
無 離 染 得 果

〔大意〕 殺意（vadhābhiprāya）を抱いて仏身から血を出せば、無間業を成じる。しかし、単に叩かん打意（tāḍanābhiprāya）として仏身から血を出した場合には、無間業を成じない。
殺生の加行を起こした時にはまだ阿羅漢になっていなかった阿羅漢を殺した場合も、無間業を成じない。阿羅漢に対する殺生の加行心が無いからである。
無間業の加行を起こした者は、必ず業道を成じ、業道以前中途で離染、或いは、得聖果する事は決してない。しかし、他の悪業の加行を起こした後、聖道が生じた場合には、その業道はもはや成じない。聖道を生じる所依は悪業道と相違するからである。

〔大乗〕 加行不可転釈・『瑜伽師地論』二〇（大正三〇・三八八c）『婆沙論』一一九（大正二七・六二〇c）同論一一六（大正二七・六〇一c）『雑阿毘曇心論』三

婆沙論では殺生業の加行の段階でも仏に値いて得道をうることを説き、又、有説として殺畜、殺人をも聖道に入るを得るというが、いづれの場合も五逆罪だけは除かれるという。大乗では加行道の得障については適文がないようである。加行については光記、顕宗論に遠加行可転、近加行不可転ということを説いている。

業品第一〇五頌

僧破の業なる虚誑語は　罪の中にて最大なり。
有頂に至る思業は　世善の中にて最大果なり。

玄奘訳

破僧の虚誑語は、　罪の中に於いて最大なり。
第一有を成ずる思には、　世善の中にて大果あり。

〔真玄〕破僧和諍語　許最大重罪　世有頂故意　善中最大果

〔妄奘〕破僧虚誑語　於罪中最大　感第一有思　世善中大果

〔大意〕　破和合僧は、仏の法身を傷毀するから、また、世間の生天・解脱の道を障礙するから、無間業中で最も罪が重い（mahā-sāvadya）。次いで、第五出仏身血・第三殺阿羅漢・第一殺母の順で軽くなり、第二殺父は、恩等が少ないから、最も軽い。

異熟果に約せば、第一有（非想非々想処）の異熟果は八万大劫の間、極静であるから、第一有の異熟果を成

じる思が世善中の最大の果（mahā-phalatama）を招く。離繋果に約せば、金剛喩定は諸結の永断を果としているから、金剛喩定と相応する思が最大の果を招く。本頌では「世善」、即ち、前者に就いて説かれている。

〔大乗〕　無間業罪軽重釈・『瑜伽師地論』六〇（大正三〇・六三三a）『瑜伽師地論略纂』四（大正四三・五〇b）『華厳経』四九（大正一〇・二五七c）『菩提資糧論』四（大正三二・五三二a）『大智度論』七（大正二五・一〇八c）『唯識二十論疏』下『婆沙論』一一九（大正二七・六二〇c）同論一一五（大正二七・六〇一a）同論一一六（大正二七・六〇二b）同論二七（大正二七・一三九a）『中阿含経』三二

世善中最大果釈・『大智度論』七（大正二五・一〇八c）『婆沙論』一一六（大正二七・六〇四a）

業品第一〇六頌

母なる無学を染すると、　住定の菩薩を殺すと
有学の聖者を害すると、　和合の縁を奪うと、

玄奘訳

母なる無学の尼を汚すと、　住定の菩薩と及び
有学の聖者とを殺すと、　僧の和合の縁を奪ふと、

〔真諦〕　汚母阿羅漢　殺定地菩薩　及有学聖人　奪僧和合縁

〔玄奘〕　汚母無学尼　殺住定菩薩　及有学聖者　奪僧和合縁

〔大意〕無間業のみでなく、無間と同類（相似）の業によっても地獄に生じる。同類業には次の五種がある。

1、母である・阿羅漢尼を、非梵行によって汚す業は殺母と同類である。
2、住定の菩薩を殺す業は殺父と同類である。
3、有学の聖者を殺す業は殺阿羅漢と同類である。
4、僧伽の合縁である僧伽の資具等を奪う業は破和合僧と同類である。

〔大乗〕無間同類釈・五無間業のみが無間地獄に生ずるのであるかというに、有部では同類罪も無間に生ずるとし、有余師の説では同類罪は無間に生ずるのではなく順後業と不定業とに通ずるという。又、光記は罪状の似によって同類を釈し、宝疏は罪重の似によって同類を釈す。『瑜伽師地論』九（大正三〇・三一八b）『瑜伽論記』三上（大正四二・三五九c）

業品第一〇七頌

及び窣堵婆を壊するとは　すべて無間と同類なり。
障をなす業に三時あり　忍と不還と無学を得る時なり。

玄奘訳

窣堵波を破壊するとは、　是れ無間の同類なり。
将に忍と不還と、無学とを　得せんとするに、業が障を為す。

〔真諦〕是無間同類　五破仏支提

〔玄奘〕破壊窣堵波　是無間同類

忍那含羅漢　将得忍不還
位中業起障　無学業為障

〔大意〕 5、窣堵波を破壊する業は出仏身血と同類である。

以上の同類業は地獄に生じる。しかし、有余師は、無間（次生）に生じない、と説く。

次の異熟を招く業は次の三時において障礙する。忍位を得れば再び悪趣に堕さないから頂位から忍位を得んとする時、悪趣を招く業は得忍位を極めて障礙する。不還果を得れば、再び欲界に還来しないから、不還果を得んとする時、欲界繫の生を招く業は得不還果を極めて障礙する。但し順現法受業・時異熟倶不定業は、除く。無学果を得れば色界・無色界を離れるから、無学果を得んとする時、色界・無色界の生を招く業は得無学果を極めて障礙する。但し順現法受業・時異熟倶不定業は除く。

〔大乗〕 三時障釈・『婆沙論』五三（大正二七・二七六b）『瑜伽師地論』九〇（大正三〇・八〇八a）『顕揚聖教論』一九（大正三一・五七四a）

業品第一〇八頌

菩薩は何れより名を得るや。　妙相の業を修するによる。
この間に善趣と貴家に生るゝと　具根と男子と宿命念と堅固定とを得る。

玄奘訳

妙相の業を修するより、　菩薩は定の名を得。
善趣と貴家とに生ずると、　具と男と念と堅固となり。

〔真諦〕菩薩従何位　　〔玄奘〕従修妙相業
従作相業時　　菩薩得定名
善道貴家具　　生善趣貴家
男憶宿不退　　具男念堅固

〔大意〕三十二相の異熟を招く業を修し始めると、菩薩は「住定（niyati-patita）」と称される。
この時から成仏するまで、次の六事が定まっている。

1、善趣に生まれる。即ち、人天という称讃すべき趣に生まれる。
2、貴家に生まれる。即ち、婆羅門、刹帝利、巨富の長者の家に生まれる。
3、根を具している。
4、男に生まれ、女や扇搋等に生まれない。
5、宿世の生を憶念する。
6、堅固である。即ち、衆生を利益する為には種々の苦しみ（自行苦）や人々の悪行・違逆（他悩苦）にあっても、堪忍し、厭倦しないで、意志を貫ぬく。

業品第一〇九頌

妙相業は贍部に於る　男子にして仏を対象とす。
思所成にて百劫なり。　各相は百福より厳飾す。
〔大師は昔菩薩位にあり　三無数劫のそれぞれに

七万五千　七万六千　七万七千の仏を供養したり」（玄奘訳）

玄奘訳

贍部なり。男なり。仏に対す。　仏の思は思所成なり。
余は百劫に方に修す。
〔三無数劫に於いて、　各七万を供養し、
又次の如く、五と六と七との　千の仏を供養せり。〕

〔真諦〕剡浮洲丈夫　〔玄奘〕贍部男対仏
対仏仏故意　　仏思思所成
思慧類百劫　　余百劫方修
於余得引此

〔大意〕贍部洲は覚慧が最も猛利であるから菩薩は此の洲で三十二の妙相を引く業を造修し他洲では造修しない。
その時の依身は男子であり、女身・扇搋等ではない。
この業は現前に仏を縁じて思を起こす。
この業は聞・修所成でなく、思所成である。この業を造修するのは三無数劫以外の百劫の間であり、それ以上にわたる事はない。例外的に、薄伽梵釈迦牟尼のみは九十一劫で妙相業を成じた。宿旧師は、菩薩は初無数劫を過ぎて、悪趣・卑家・欠根・女身の四過失を離れ、憶念宿命・無退屈の二功徳を得る、と説く。

〔大乗〕修相好釈・有部では百劫以来、四過失（悪趣、家欠、欠根、女身）を離れて二功徳（宿命念、不退屈）を得るとするのに対し、経部の一派たる宿旧師は第一無数劫を卒業してより第二の無数劫以降に四過失を離れて

二功徳を得するという。又、一々の福量についても倶舎論では、一切有情の富果を感ずる業を集めて一福の量とする。劫初に一切有情が共業増上力で大智界を感じ、その業を集めた大きさを一福とする。この福の量はただ、仏のみ承知し給うところであるとの諸説を出している。

釈迦供養仏釈・『法華玄賛』二『涅槃経』（大正一）『婆沙論』一七八（大正二七・八九二c）『瑜伽論記』一下（大正四二・三二六a）

業品第一一〇頌

その一福は余人の百福に当る。　第三无数劫に毘婆尸仏に逢い
第二は燃灯仏第一は宝髻仏、　而して初は釈迦仏なり。

玄奘訳

各〻百福もて厳飾す。　〔前頌末尾参照〕
三无数劫の満つるときは、　逆次に勝観と、
然灯と宝髻との仏に逢ふ。　初は釈迦牟尼なり。

〔真諦〕一一百福生　三僧祇後出　毘婆尸燃灯　宝光先釈迦

〔玄奘〕各百福厳飾　於三無数劫　各供養七万　又如次供養　五六七千仏

三無数劫満　逆次逢勝観
然灯宝髻仏　初釈迦牟尼

〔大意〕　これら三十二相は、各々、百福によって荘厳されている。余師は、近仏の菩薩以外の有情は富楽果を招く業を一福の量とする、と説き、有余師は、三千大千世界を生じる業増上力を一福の量とする、と説き、有余師は、福の量を知っているのは仏のみである、と説く。

世尊は、菩薩位において、初無数劫では七万五千の仏を、第二無数劫では七万六千の仏を、最後の第三無数劫では七万七千仏を供養した（paryupāsayāmāsa）。

世尊は、第三無数劫が満ちる時、勝観仏に、第二無数劫が満ちる時、燃灯仏に、第一無数劫が満ちる時、宝髻仏に、最初の発心時に釈迦牟尼仏に逢事した。

〔大乗〕　釈迦所逢諸仏釈・『大智度論』四（大正二五・八七a）『婆沙論』一七八（大正二七・八九二a）同論一七七（大正二七・八九二a）同論一八三（大正二七・九一七b）

業品第一一一頌

「施」の円満とは悲を以て　遍処に一切に布施するなり。
「戒」と「忍」との円満は　身を折（さ）かれ欲貪あるも忿らず。

玄奘訳

但だ悲に由りて普く施すと、　身を析かれて忿ること無きと。

〔真諦〕遍処施一切　　〔玄奘〕但由悲普施
由大悲施満　　被析身無忿
分析身無怪
有欲戒忍成

〔大意〕大悲心によって一切の衆生に眼……、乃至、髄などの総てを施しても、その行為の果報として、人天に生まれるという勝生の差別を求めない。この世尊は、布施波羅蜜多（dāna-pāramitā）の修習が円満（paripūrṇa）した。

未だ欲貪を離れていないのに、肢体が析かれた場合ですら、全く忿怒しない。世尊はこの時、忿怒の心を起さないから、忍波羅蜜多（kṣānti-pāramitā）の修習が円満し、身業・語業によって悪行を起こさないから、戒波羅蜜多（śīla-pāramitā）の修習が円満した。

〔大乗〕釈迦六度修習釈・『婆沙論』一七七（大正二七・八九〇b）同論一七八（大正二七・八九二a）『瑜伽師地論』四九（大正三〇・五六五c）同論三九（大正三〇・五〇五a）同論四三（大正三〇・五三三a）同論七八（大正三〇・七三一a、b）『摂大乗論』中（大正三一・一二四a）『摂大乗論釈』七（大正三一・三五六c）『顕揚聖教論』三（大正三一・四九二a）『成唯識論』九（大正三一・五一b）

業品第一一二頌

「精進」の円満は底沙仏の讃歎にて　次に「定」「慧」を円満するなり。

〔以上布施と身を析かるゝと　仏の讃歎と菩提とは
六波羅蜜の一と二と　一と二とを修するなり〕（玄奘）
施と戒と修との三類は　福・業・事にて別は業道の如し。

玄奘訳

底沙仏を讃歎すると、　次に無上菩提となり。
六波羅蜜多は、　是の如き四位に於いて、
施・戒・修の三類は、　各々其の所応に随ひて、
福・業・事の名を受く。　差別は業道の如し。

〔真諦〕　讃底沙精進
定慧覚無間
福業福業類
此三如業道

〔玄奘〕　讃歎底沙仏　如次修円満
次無上菩提　施戒修三類
六波羅蜜多　各随其所応
於如是四位　受福業事名
一二又一二　差別如業道

〔大意〕　宝龕中に座して火界定に入り威光赫奕として常時よりも特異な底沙如来を見た世尊は、七昼夜、片方の足を下ろし忘れて一本の脚で立った儘、浄心をもって仏を頌で讃えたので通常百劫かかって証る無上果を九劫を超え、九十一劫で証した。この時、精進波羅蜜多（vīrya-pāramitā）の修習が円満した。金剛座において、無上正等菩提を証する直前に金剛喩定に住する。この時世尊は定波羅蜜多（dhyānapāramitā）・慧波羅蜜多（prajñā-pāramitā）の修習が円満する。

これら六は、自ら円満の彼岸に到るから「波羅蜜多（pāramitā）」と名づけられる。

契経に説く施類福業事（dāna-mayaṃ puṇya-kriyā-vastu）・戒類福業事（śīla-mayaṃ puṇya-kriyā-vastu）・修類福業事（bhāvanā-mayaṃ puṇya-kriyā-vastu）は各々、或いは「福（puṇya）」、或いは「業（kriyā）」、或いは、「事（vastn）」である。その細目を表示すると次のようになる。

	施類福業事			戒類福業事	修類福業事		
	身語業	能等起の思	思の倶有法〔受四相等〕	身語業(7)	慈(9)	慈と倶なる思戒	思戒以外の慈と倶なる法〔受四相等〕
福	○(1)	○(1)	○(1)	○(1)	○(1)	○(1)	○(1)
業	○(2)	○(2)	(5)	○(2)	(5)	○(2)	(5)
事	○(3)	(4)	(6)	○(8)	○(10)	(4)(11)	(6)

(1)　善であるから福である。

(2)　造作するから業である。

(3)　思の転じる依託処となるから事である。

(4)　思は自らを依託処としないから非事である。

(5)　造作しないから非業である。

(6)　思の転じる依託処とならないから非事である。

(7)　戒類福業事は総て身語業の性である。

(8)　戒類中の戒は別解脱律儀による。これは思いの依託処となるから事である。

(9) 慈の体は無瞋の善根である。

(10) 慈と相応する思が慈を門として造作するから事である。

(11) 修類中の戒は随心転の戒である。これは思の転じる所託処とならないから非事である。

〔大乗〕 三福業事体釈・『雑阿含経』一〇（大正二・六八ａ）『中阿含経』一一（大正一・四九六ｃ）同経三四（大正一・六四六ｂ）『長阿含経』八（大正一・五〇ａ）『婆沙論』八二（大正二七・四二四ｂ）同論一二六（大正二七・六五六ｃ）『集異門足論』五『瑜伽師地論』七一（大正三〇・六九二ｃ）福業事についての異説として、倶舎では二説を出す。一は福業とは福を造作することで、事とは所依の義で福の体たる施戒修であるとし、二は真の福業といわれるものは思の心所であり、その思の心所が依托する事は施戒修の三であるという。

業品第一一三頌

玄奘訳

施は〔無貪心〕によりて捨するを云う。その目的は供と益となり。
その体は身語と能発となり。これにより大富果を招く。

此れに由りて捨するを施と名づく。謂はく、供の為め益の為めなり。
身と語と及び能発となり。此れは大富果を招く。

〔真諦〕 由此施是施　欲供養利意　身口及縁起

〔玄奘〕 由此捨名施　謂為供為益　身語及能発

此大富為果　　此招大富果

〔大意〕所施の物も布施ではあるが、ここでは、或るものによって施す場合の、そのものを「布施（dāna）」と称する。この場合怖畏・希求・貪等による施しは布施と認められぬ。他人を供養・饒益せんとて施すが「布施」である。或るもので施す、そのものとは身語業（所発）と、無貪と倶時に生じている、身語業を起こす心心所の聚（能発）とである。この施類福業事は当生・現生に大富楽の果を招く。類は体の義である。

〔大乗〕布施目的釈・『瑜伽師地論』九（大正三〇・三一九c）同論一四（大正三〇・三四九b）同論三七（大正三〇・四九五a）『大乗集菩薩学論』一二（大正三二・一二一a）同論一九（大正三二・一二七a）

業品第一一四頌

そは自利利他の二益の為と、　この二の為にせざる布施とあり。

その果に別あるは施主と　財と田との別による。

玄奘訳

自と他と倶とを益せんが為めと、　二が為めにせずして施を行ずるとなり。

主と財と田との異に由る。　故に施の果に差別あり。

〔真諦〕為利自他二　不為二故施　勝別由能施　施類由勝故

〔玄奘〕為益自他倶　不為二行施　由主財田異　故施果差別

〔大意〕　布施には、自身を益する為のものと他人を益する為のものとがあり、能施者・所施田の別によってそれらは次のように分けられる。

1、未離欲貪の聖者・異生、或いは、離欲貪の異生が制多に奉施する。これは、自身に善き異熟果をもたらすが、他人を饒益しないから、自身のみを益する為の布施である。

2、離欲貪の聖者が諸々の有情に奉施する。この布施は諸々の有情を饒益するが、聖者自身は布施の果を受ける欲界の地を完全に超えているので、自身はこの布施によって饒益されない。従って、これは他人のみを益する為の布施である。但し順現法受業の布施は除く〔これは自他を益する為の布施である〕。

3、未離欲貪の聖者・異生、或いは、離欲貪の異生が諸々の有情に奉施する。これは、自身によい異熟をもたらし、諸々の有情を饒益するから自身・他人を益する為の布施である。

4、離欲貪の聖者が制多に奉施する。これは、唯、恭敬供養報恩の為であるから、自身・他人を益する為の布施ではない。但し、順現法受業の布施は除く。これは自身を益する為の布施である。

施主・所施物・所施田の差別によって布施の招く果に以下の如き差別を生じる。

〔大乗〕　施別果別釈・『瑜伽師地論』二五（大正三〇・四二一b）『大智度論』三二（大正二五・三〇〇b）

業品第一一五頌

「主」の区別は信等のあるに由る。敬重等の施を為すとき
尊重と広愛と応時と難奪との　果報を獲得するなり。

玄奘訳

主の異は信等あるに由る。　敬重等の施を行ずれば、
尊重と広愛と、　応時と難奪との果を得。

〔真諦〕由信等人勝　以敬重等施　得尊重大楽　応時及難奪
〔玄奘〕主異由信等　行敬重等施　得尊重広愛　応時難奪果

〔大意〕施主（dātṛ）が信財・戒財・聞財・慧財・捨財・慚財・愧財（七聖財）の功徳を有するか否かによって、施主の異があり、この施主の異によって布施に差別を生じ、その布施の差別によって布施の招く果も異なってくる。上記の功徳を有する者が敬重等の四施をなすならば、各々、次のような可愛の果を得る。

1、敬重施をなす者（satkṛtya-dātṛ）は常に他から尊重されるという果を得る。
2、自手施をなす者（svahasta-dātṛ）は勝れた財物を受用愛楽するという果を得る。
3、応時施をなす者（kāla-dātṛ）は受用に応じて、必要時に財物を受用するという果を得る。
4、無損施をなす者（parānupahatya-dātṛ）は財物が他人によって侵奪されたり、火等によって壊されたりしないという果を得る。

〔大乗〕施主別釈・『瑜伽師地論』三九（大正三〇・五〇九c）同論三六（大正三〇・四八四b）『大智度論』二九、同論五『集異門足論』一二

「財」の区別は色等の勝に由る。　妙色を具し好名を得
衆に愛せられ身は柔輭に　　随時に楽触を生ず。

玄奘訳

財の異は色等に由り、　　妙色と好名と、
衆愛と、柔輭身と　　随時に楽触有ることを得。

〔真諦〕色等徳物勝　妙色好名聞　可愛相軟滑　随時楽触身

〔玄奘〕財異由色等　得妙色好名　衆愛柔軟身　有随時楽触

〔大意〕所施の財（vastu）が色・香・味・触を具足しているか、欠いているか、という財異によって、その布施の招く果に次のような差別が生じる。

1、色を具足している財を施すならば、妙色の果を受ける。
2、香を具足している財を施すならば、香が芬馥として諸処に遍満する如く、名声が諸法に遍満するから好名聞の果を受ける。
3、味が具足している財を施すならば、美妙な味が人々から愛される如く、多くの人々に愛されるという果を受ける。
4、触を具足している財を施すならば、女宝等の如く、柔輭身を得て寒暑などの時に応じた楽受を生じる触の果を受ける。

〔大乗〕所施財別釈・『阿毘達磨雑集論』七（大正三一・七二九ｂ）『瑜伽師地論』三九（大正三〇・五〇七ａ）『菩提資糧論』六（大正三二・五四〇ａ）『大智度論』二一（大正二五・二一七ａ）『十住毘婆沙論』七

業品第一一七頌

玄奘訳

「田」の区別に四あり。趣と苦受と　恩と徳との差別なり。
施の最勝は脱の脱に施すと　菩薩の施行と第八施となり。

田の異は趣と苦と、　恩と徳との差別有るに由る。
脱の脱に於いてすると、菩薩と、第八との施は最勝なり。

〔真諦〕由道苦恩徳　〔玄奘〕田異由趣苦
施田有勝徳　恩徳有差別
脱人施脱勝　脱於脱菩薩
菩薩及第八　第八施最勝

〔大意〕趣（gati）・苦（duḥkha）・恩（upakāritva）・徳（guṇa）、何れに施すかによって、所施の田（kṣetra）の異があり、この田異によって施の果も異なってくる。傍生に施すならば、百倍の果を受け、犯戒人に施すならば、千倍の果を受ける。このような所施田の別が「趣異」である。旅客人・行路人・病人・看病人に施す事、及び寺などに園林を施す事、常食(常に食事)を施す事、寒時・風時・熱時に適宜、衣食薬を施す事、これら有依の七福業事中の所施田の別が〔様々な苦を受ける受者の差別〕「苦異」である。母・父・師等の有恩の者に施す、

このような所施田の別が「恩異」である。持戒の人に施せば、十万倍の果を受ける。このような所施田の別が「徳異」である。

離染者の離染者に施す布施が、施福中では最勝である。また、菩薩の布施は、離染者の離染者に対する布施でなくても、有情を利楽する因であるから、これも施福中では最勝である。これらに次いで、勝れているのは、八施ある中で、第八施である。八施とは次の通りである。

1、近ずいて来る者、総てに施す「随至施（āsādya dānam）」。

2、財に壊相が現前するのを見て、壊れるのを待つより施すがよいと考えて施す「怖畏施（bhaya-dāna）」。

3、曾て施を受けた人に返報として施す「報恩施（adān me dānam）」。

4、相手の返報を期待して施す「求報施 dāsyati me dānam）」。

5、先祖の家法に習って施す「習先施（datta-pūrvaṃ me pitṛbhiś ca pitāmahaiś ceti dānam）」。

6、天に生まれる事を願って施す「希天施（svārgārthaṃ dānam）」。

7、名聞を求めて施す「要名施（kirtty-arthaṃ dānam）」。

8、信等の聖財を引発する、即ち、心を荘厳せんが為に、或いは、慳悋の垢を滅除、即ち、心を資助せんが為に、或いは、定の生因を求める、即ち、瑜伽を資けんが為に、或いは、涅槃、即ち、上義を得んが為に行じる施。

以上である。

〔大乗〕所施田別釈・『中阿含経』二（大正一・四二七c）『出曜経』一四（大正四・六八五b）『菩薩本縁経』下（大正三・六六c）『大智度論』七四（大正二五・五八一c）『瑜伽師地論』二五（大正三〇・四二〇c）『瑜伽論記』

六下（大正四二・四四一a）『婆沙論』一一四（大正二七・五九二b）『雑阿毘曇心論』八（大正二八・九三二b）所施の田による差別の中、苦の差別について、倶舎では浄信具足の男、女人にして七種の有依福業事を成ずることあらば、無量の福徳を得るという異説を挙げている。

最上施福釈・『瑜伽師地論』四七（大正三〇・五五二b）同論三九（大正三〇・五〇五a）同論二五（大正三〇・四二〇c）『中阿含経』四七（大正一・七二一a）八種の施福について語る中、随至施について倶舎では宿旧師の説を採用し、「已れに近づき至るに随ひて、まさに施与する」と定義している。

業品第一一八頌

聖者の数に非れど　父母と病者と法師と
最後身の菩薩とに　施す果報も無量なり。

玄奘訳

父と母と病と法師と　最後生の菩薩とは、
設ひ証聖の者に非ざれども、　施の果亦無量なり。

〔真諦〕　父母病説法　人後生菩薩　雖凡夫中施　果報無数量
〔玄奘〕　父母病法師　最後生菩薩　設非証聖者　施果亦無量

〔大意〕　預流向に布施を施せば無量の果報をえ、預流果に施せば更に多くの果報を得る、云々と経に説かれてい

る。また、母・父・病人・法師と最後生の菩薩とは非聖であるけれども彼らに布施を施せば無量の果を得る。この中、最後生の菩薩とは最後有に住する菩薩である。法師は、無明の盲者に、慧眼を施し、世間の人々に安・危（法・非法）を開示し、有情に無漏の法身を生起させる等、仏の所作事をなすから、世間の人々の大善友である。従って、法師は、趣・苦・恩・徳の四田中では、恩田の摂である。

〔大乗〕非聖福田果釈・『瑜伽師地論』六一（大正三〇・六四三b）『中阿含経』四七（大正一・七二二a）
最後身菩薩釈・『大乗法苑義林章』七（大正四五・三六五b）『大智度論』三八（大正二五・三三七b）『華厳経探玄記』一六（大正三五・四一〇a）『婆沙論』一七一（大正二七・八六三c）『瑜伽略纂』一一『雑阿毘曇心論』八（大正二八・九三二c）

業品第一一九頌

業に上下の別あるは　後起と田と根本と
加行と思と意楽とに　上下の差別あるに由る。

玄奘訳

後起と田と根本と、　加行と思と意楽と、
此れに下・上あるに由るが故に、業は下上の品を成ず。

〔真諦〕後分田及依　〔玄奘〕後起田根本
前分故意願　加行思意楽
此下上品故　由此下上故

故業有下上　　業成下上品

〔大意〕諸業の重軽（guṇa-laghutva）は後起・田・根本・加行・思・意楽の六因の上品・下品の度合によって決まる。

1、後起（pṛṣṭha）とは根本業道を作し已えた後になしたその業に繋がる所作である。

2、田（kṣetra）とは損益される対象である。

3、根本（adhiṣṭhāna）とは根本業道である。

4、加行（prayoga）とは根本業道を起こす為の身語業である。

5、思（cetanā）とは業道を究竟せしめるものである。

6、意楽（āśaya）とは〝我は応にかくかくの事を造作したい〟〝我は当にかくかくの事を造作しよう〟等と考える意趣である。

後起もその業の招く異熟果を決定しうるから、後起によって重品となる業がある。或いは、田によって重品となる業がある。例えば、殺生をなしても、母・非母の別によって重軽の別があるが如し。或いは、同一の田に対する業であっても、根本の別によって重軽がある。例えば、母父に対する業でも、殺人と偸盗とには重軽があるが如し。他の因についても同様である。そして、六因総て上品であるならば、最も重く、総て下品であるならば、最も軽い。

〔大乗〕業軽重釈『瑜伽師地論』九（大正三〇・三一八c）『阿毘達磨雑集論』七（大正三一・七二九a）『顕揚聖教論』一九（大正三一・五七四a）『婆沙論』二〇

業品第一二〇頌

増上業と称せらるゝは　審思と業の円満と
悪作（動機の妨）なく対治（結果の妨）なく　助因と異熟とに由る業なり。

玄奘訳

審思と円満と、　悪作と対治と無く、
伴と異熟と有るに由るが故に、　此の業を増長と名づく。

〔真諦〕故意作円満　無憂悔対治　由伴類果報　説業所増長

〔玄奘〕由審思円満　無悪作対治　有伴異熟故　此業名増長

〔大意〕契経に造作業・増長業が説かれている。業は次の五因によって「増長業（upacitam karma）」と名づけられる。

1、審思による。即ち、なす前に熟慮してから行動に移るのであり、予め何も考えないで行動を起こしたり、とっさに行動を起こすのではない。

2、円満による。即ち、或る場合には一悪行によって悪趣に堕し、乃至、或る場合には三悪行によって悪趣に堕し、また、或る場合には一業道によって、乃至、或る場合には十業道によって悪趣に堕する。このように悪趣に堕するのに必要な業の量は定まっている。その定まっている業を総て備えている。

3、悪作と対治とがない。即ち、造悪を追悔する事もなく、この造悪業を対治する業もない。

4、伴を有する。即ち、不善業をなす時、不善業を助伴とする。

5、異熟を有する。即ち、不善業をなせば、必ず異熟果を招く。

以上である。善業についても同様である。従って、これらの因によって起こされた業は増長業とも造作業とも名づけられる。これ以外の業は、唯「造作業（kṛtaṃ karma）」とのみ名づけられる。

〔大乗〕　業軽重釈・『瑜伽師地論』九（大正三〇・三一九b）　同論六〇（大正三〇・六三三b）『婆沙論』一二四（大正二七・一二五c）同論一一九（大正二七・六一八a）

業品第一二一頌

制多に施すは捨類の福なり。　慈等の如く受福には非ず。
悪田にもまた愛果あり。　種と果は無倒なるが故なり。

玄奘訳

制多は捨類の福なり。　慈等の如し、受無きなり。
悪田には愛果有り。　種と果とは無倒なるが故なり。

〔真諦〕　支提捨類福
如慈雖不受
悪田有好菓
菓種不到故

〔玄奘〕　制多捨類福
如慈等無受
悪田有愛果
種果無倒故

〔大意〕　福には捨類の福と受類の福との二種がある。捨類の福（tyāgānvayaṃ puṇyam）とは資財を単に捨する時に

起こる福であり、受類の福（paribhogānvayaṃ puṇyam）とは所施の田が施物を受用する時に起こる福である。制多への布施は自身のみ利益せぬので、これには受類の福はないが、捨類の福がある。

施物を受用する者のいない布施にどうして福が生じるのか、という問に対して、次のように答える。例えば、慈等の四無量心や正見を修する場合には、これを受用する他者もなく、これが他を摂益する事もないが。これを修する自心によって福が生じる。同様に、過去の如来等の有徳者に対する敬養によってなされた制多への布施には受用する他者もなく、これが他を摂益する事もないけれども、布施する自心によって福を生じる、と。また、自心によって福が生じるならば、施・敬の所作は無益ではないか、という問に対しては、次のように答える。心中で敬養するのみでなく、身語業によって施・敬の所作をなせば、一層、多くの勝れた福が生じるから、身語業による施・敬の所作は無益ではない、と。

布施の所作という種子は、まかれた田の別によって異なった果を生じる事はない。譬えば、末度迦（蒲桃）の甘美な種子からは末度迦の甘美な果実を生じ、賃婆の苦い種子からは賃婆の苦い果実を生じ、種子と果は顛倒しない、が如きである。従って、施主が他を利益する心で施せば、それが悪田（kukṣetra）に対してであっても、可愛の果を招き、非可愛の果を招かない。しかし、田の過失によって可愛の果が少なくなったり、なくなったりする事はある。勿論、善田（sukṣetra）に対する布施は可愛の果を招く。

〔大乗〕　施制多福釈・『瑜伽師地論』四四（大正三〇・五三三b）『大智度論』八四（大正二五・六四八b）『瑜伽論記』一一（大正四二・五四八c）

施業果釈・『瑜伽師地論』四五（大正三〇・五四〇b）

業品第一二二頌

犯戒は悪色なり。この離は「戒」なり。仏は犯戒を遮制す。

戒には表と無表との二あり　四徳を具すれば浄となる

玄奘訳

犯戒と及び遮とを離るるを、　戒と名づけ、各〻に二有り。

〔真諦〕邪戒謂悪色　〔玄奘〕離犯戒及遮
正戒離此二　名戒各有二
及是仏遮制
此清浄四徳

〔大意〕次に戒類福業事が説かれている。殺生等の性罪を犯す不善の色、即ち、身語の不善業が「犯戒(dauḥśīlya)」である。この犯戒を遠離する事が「戒（śīla）」である。この戒には、身語業が性罪を遠離する表業の戒と性罪の遠離を性とする無表の戒との二種がある。また、自性としては犯戒ではないが、仏世尊が、正法・有情を護る為に、遮している非時食等の遮罪を遠離する事も「戒」である。この戒にも、身語業が遮罪を遠離する表業の戒と遮罪の遠離を性とする無表の戒との二種がある。しかし、この遮罪は、学処を受けた者がこれを犯す場合にのみ、「犯戒」となる。

〔大乗〕戒意義釈・『瑜伽師地論』九八（大正三〇・八六七a）同論九九（大正三〇・八六九c）

業品第一二三頌

その四とは戒を犯さず　その因もなく、対治と滅とあり。
「修」は等引の善なり。　よくその心に熏習す。

玄奘訳

犯罪と因とに壊せらるるに非ざると、治と滅とに依るとにて、浄なる等なり。
等引等の善を修と名づく。極めて能く心に熏ずるが故なり。

〔真諦〕非邪戒因汚　依対治寂滅　寂静地善業　修能熏心故

〔玄奘〕非犯戒因壊　依治滅浄等　等引善名修　極能熏心故

〔大意〕戒は次の四徳を具するならば、清浄（viśuddha）であり、具さないならば不清浄（aviśuddha）である。その四徳とは、

1、前述の犯戒、即ち、不善色の身語業によって破壊されないこと。
2、犯戒の因、即ち、貪等の煩悩・随煩悩によって破壊されないこと。
3、犯戒と犯戒の因とを対治する念住等に依ること。
4、滅、即ち、涅槃に依止すること。この戒は涅槃を得る為に廻向するものであり、人・天の勝生を得る為のものではない。

以上である。

有余師は、戒が次の五徳を具するならば、清浄になる、と説く。五徳とは、戒が、根本業道によって清浄に

なる、加行という眷属によって清浄になる、欲尋等に破壊されない、四念住に摂受される、涅槃を得る為に廻向される、というてある。別の有余師は、次の四戒があると説く。即ち、生活できなくなる事、悪評判、処罰される事、悪趣に堕する事などを怖れて戒を受持する怖畏戒（bhaya-śīla）、諸有・勝位・多財、恭敬・称讃される事を求めて戒を受持する希望戒（āśāsti-śīla）、正見を有する人が解脱を求めて戒を受持する順覚支戒（bodhyaṅgānulomaṃ śīlam）、無漏戒である清浄戒（pariśuddhaṃ śīlam）。以上である。

　等引の善が修類福業事である。等引（samāhita）とは三摩地の自性と三摩地（定地）の倶有法とである。修（bhāvanā）とは心に熏習する事である。等引の善は、譬えば、花によって麻を熏習するように、その徳によって心相続を極めて能く熏習して、徳所成の心とするから、「修」と名づけられる。

〔大乗〕　戒浄不浄釈・『瑜伽師地論』七〇（大正三〇・六八五a）『四分律繁補闕行事鈔』中四（大正四〇・九一a）『婆沙論』一七七『集異門足論』三（大正二六・三七六b）『雑阿毘曇心論』（大正二八・九三三b）戒浄とは四徳を具することとなりと定義する有部に対し、倶舎では有説として、戒浄は五種の因（根本浄、眷属浄、非尋害、念摂受、寂廻向）によるという異説を長行に出している。又、性遮二罪を離れるを倶に戒と説いた有部に対して、有余師は戒には怖畏戒、希望戒、順覚支戒、清浄戒の四種があると説いている。

　修類福業事釈・『瑜伽師地論』九（大正三〇・三二九c）

業品第一二四頌

「戒」の勝れたるは生天し　「修」は解脱の果を感ず。
四類の人に「梵福」あり。　一劫生天の楽を受く。

玄奘訳

戒と修とは、勝れて次いでの如く、生天と解脱とを感ず。
劫の生天を感ずる等を、一の梵福の量と為す。

〔真諦〕由勝戒感天　修感相離果　四業名梵福　劫生天楽故

〔玄奘〕戒修勝如次　感生天解脱　感劫生天等　為一梵福量

〔大意〕主として戒類福業事が生天の果を感じ、修類福業事が解脱の果を感じる。理としては、施類福業事も生天の果を感じ、持戒も解脱の果を感じるが、勝能に就いて、それぞれ、戒類福業事・修類福業事とする。

経に、

1、窣堵波のない地方に如来の駄都（舎利）を供養する為に窣堵波を立てる人。
2、四方の僧伽を供養する為に寺を作り、園を施し、衣服・飲食・臥具・医薬の四事を供給する人。
3、分裂している仏弟子を和合させる人。
4、有情に対して普く四無量心を修する人。

以上の人には梵福が生じる、と説かれている。先軌範師は梵福（brāhma-puṇya）の量即ち一福量によって一劫の間天に生じて快楽を受ける。この期間が梵輔天の寿量と同じであり、この福を梵福と説く。しかし毘婆沙師は、梵福の一量は、已説の妙相を招く業の一福量と同じであると説く。

〔大乗〕戒修果釈・『瑜伽師地論』一四（大正三〇・三四九b）同論一二（大正三〇・三二六b）『瑜伽論記』四下（大

正四二・三八九b）

　梵福釈・『瑜伽師地論』四四（大正三〇・五三三c）『妙法蓮華経玄賛』二末（大正三四・六八七c）『婆沙論』八二（大正二七・四二五b）同論一七七（大正二七・八九〇a）『成実論』九（大正三二・三〇七a）『増一阿含経』二一（大正二・六五六b）梵福とは梵補天の一劫の寿命と同等の果を感ずる福業ということであるが、毘婆沙師は四梵福は各々、先に説いた百福の量中の一福の量に等しいとし、先軌範師は福に随って一劫の天に生じ、諸快楽を受けるを一福の量としている。

業品第一二五頌

法施は理の如く諸経を　染を離れて辯ずるなり。
順福と順解脱と順決択とは　能く三善の果を感ず。
〔その果とは世間の愛果と　涅槃の果と聖道となり。〕（玄奘）

玄奘訳

法施は、謂はく、実の如く　無染に経等を辯ずるなり。
順福と順解脱と、　順決択との分の三なり。
愛果と涅槃と、　聖道とを感ずる善なり。次での如し。

〔真諦〕法施如実理　〔玄奘〕法施謂如実
無染説経等　無染辯経等
福解脱決択　順福順解脱

能感善有三　順決択分三
感愛果涅槃　聖道善如次

〔大意〕　有情に対して、無染心、即ち、名利等を求めない心で、如実に契経等を説き、正解を生じさせる時、これを「法施（dharma-dāna）」と名づける。従って、顛倒して、或いは、染汚心によって利養・名誉、恭敬される事などを求めて法を説く者は自他の福を損う事になる。

経中に、順福分・順解脱分・順決択分の順三分の善が説かれている。順福分（puṇya-bhāgīya）とは世間の可愛の果を感じる善である。順解脱分（mokṣa-bhāgīya）とは必ず涅槃の果を感じる善である。この善が生じているならば、必ず身中に涅槃法がある。生死に過あり、諸法は無我なり、涅槃に徳あり、と説かれるのを聞いて、身毛が立ち、悲泣して落涙するならば、その人には順解脱分の善がある、と知られる。譬えば、雨で土中から発芽すれば、その土の穴には種子があると知られる、が如きである。順決択分（nirvedha-bhāgīya）とは聖道の果を感じる善であり、煖・頂・忍・世第一法の四法である。

〔大乗〕　法施釈・『大智度論』一一（大正二五・一四四a）同論六七（大正二五・五三二c）同論二二（大正二五・二二七a）『瑜伽師地論』三九（大正三〇・五一〇a）『菩提資糧論』六（大正三二・五四〇c）『十住毘婆沙論』七（大正二六・五三a）『婆沙論』二九（大正二七・一五二a）

順三分善釈・『瑜伽師地論』三（大正三〇・二九二a）『婆沙論』六（大正二七・二九c）同論七（大正二七・三四c）同論一七六（大正二七・八八五a）

業品第一二六頌

書と印と算と文章と　計数とは理の如き
加行より起る所の身口意と、　能発の蘊とを自体とす。

玄奘訳

諸〻の如理に起す所の、　三業と並びに能発とを、
次(ついで)の如く、書と印と算と　文と数との自体と為す。

〔真諦〕如理所成業　共縁起有三　字印及算量　文章数次第

〔玄奘〕諸如理所起　三業幷能発　如次為書印　算文数自体

〔大意〕書 (lipi) 印 (mūdrā) は、正しく加行を生じる身業（色蘊）とそれを等起させる心心所（受蘊～識蘊）、即ち、五蘊を体とする。算 (gaṇanā) 文 (kāvya) は、正しく加行を生じる語業とそれを等起させる心心所、即ち、五蘊を体とする。数 (saṃkhyā) は正しく加行を生じる意業と、それを等起させる心心所、即ち、色蘊を除いた四蘊を体とする。数は意業である思によってのみ計数されるからである。書とは手書（書字）と身の工巧、印とは手印（彫印）と身の工巧、算とは、九九、八十一と言うが如き、語算と語の工巧、文とは、人の語言・諷詠・詩賦の如き、文章と語の工巧、数とは意業である思が諸法を計数する事、である。

〔大乗〕書印算文数体釈・『瑜伽師地論』二（大正三〇・二八九b）同論一五（大正三〇・三六一b）『菩提資糧論』五（大正三二・五三三c）『十地論』七（大正二六・一六六c）『婆沙論』一二六（大正二七・六六〇b）

業品第一二七頌

染汚は有罪と覆と劣と。　善の無漏は妙と謂わる。
善の有為は応習にして。　解脱は無上と名づけらる。

玄奘訳

善の無漏を妙と名づけ、　染を有罪、覆、劣といひ、
善の有為は応習といひ、　解脱を無上と名づく。

〔真諦〕有訶覆下性　〔玄奘〕善無漏名妙
染汚善無流　染有罪覆劣
美妙有為善　善有為応習
応事脱無上　解脱名無上

〔大意〕　善の無漏法は染汚・無記・有漏の法より勝れているから、「妙（praṇīta）」と名づけられる。染汚法（不善・有覆無記）は、智者に訶厭されるから「有罪（sāvadya）」、解脱道を覆障するから「有覆（nivṛta）」、極めて鄙穢であり、棄捨すべきものであるから「劣（hīna）」と名づけられる。劣・妙以外の法（有漏善・無覆無記・非択滅無為・虚空無為）は「中（madhya）」と名づけられる。有為の善は、数習して増長せしめるべきものであるから、また、果を生じるから、「応習（sevitavya）」と名づけ、有為の善以外の無為等は「非応習（asevitavya）」と名づけられる。解脱涅槃は善・常住であり、これより勝る法はないから、解脱涅槃を「無上（anuttara）」と名づける。非択滅無為・虚空無為は無記、有為は無常であるから、解脱涅槃以外は総て「有上（sottara）」と名

づけられる。

〔大乗〕　諸法異名釈・『瑜伽師地論』五六（大正三〇・六〇八b）同論六六（大正三〇・六六六c）同論八三（大正三〇・七六〇c、七六二b）『阿毘達磨雑集論』五（大正三一・七一六c）

第八章　中論観業品業説

第一節　中論全篇の思想

有を立場とする阿毘達磨の修行道は、阿含部の経に説かれる修行道を纒めるという意味では一役を担うてはいるが、それは四諦を対観し涅槃に対向するもので、因果にもとずく覚道である。仏陀は縁起を観じて成道されたが、その縁起を因果をもって解釈することに力を致したために、こういう結末となった。このことは決して意味がないことはない。しかし四諦観と、真の縁起観との間には相当の距離がある。あるいはそれは超えることの出来ぬ開きともみられる。四諦観は要するに有の立場の修行道であり、この立場で修道に励む人びとに取って、縁起はあくまで有に外ならない。その立場の学者によって、縁起は刹那・遠続・連縛・分位の四種の解釈をされている。しかし解釈は、あくまで解釈であって、仏陀の証悟の端的の実習とは程遠い。ここに龍樹は、阿毘達磨の有の教学が、涅槃に至らしめるに力なきことを知りぬき、縁起の証得により生死輪廻より解き放たれる教学に身を挺した。それが空観の学であり、すべてを縁起の眼で眺め、有の教学に携わることを止めよと、彼等に真眼を開かしめるものを与えるのである。

龍樹の空の教学は、あやまられた縁起の解釈を止揚するために仏陀の無我縁起に徹するという態度をとった。その根本的立場を叙述したものが中論であり、その漢訳されている二十七品は、真の無我縁起に立って有の立場にある阿毘達磨の教学を批判し、当時の仏教を正しい修行道に乗せることを以って目的としたと考えられるものである。大乗の菩薩道を考えるには、この中論の思想は看過することができない。ここには有の残滓をもとどめない。有の一かけらでも残せば、それは妄念の淵叢となるのである。その妄念の一片をも払拭する真の実践のこころを知るために、煩を厭わず、以下便宜上漢訳にもとずき簡単に諸品の目ざすところを紹介しようと思う。

(1)観因縁品―因縁果を固定的に見て、法の自性に執著することを払拭し、真に因縁をみる眼を開き、その考えを正道にかえすことを目的として論述する。すなわち諸法の自性を因や縁や果の中にみることは誤りであり、もちろん他性をみてもならない。そうかと言って因縁果を撥無するならば、それは勿論外道に堕するのである。ここで因縁生を立てるから、法の自性が破せられ、法無我が総説されるわけである。

(2)観去来品―この去来は即ち已去と未去とみてよく、その去・未至の法と去者・未去者という両者、即わち能と所とがみわけられるが、そのほかに固定的人はなく、ここで人の自性が破せられ人無我が総説されるのである。

(3)観六情品―この品以下㉓観顚倒品までの二十一品には、二無我即ち法無我と人無我とを広説するものとみることができる。中にも此の品は、眼耳鼻舌身意の六情(根)と色声香味触法の六塵(境)という十二処の真相を説く。有部によれば根と境とのこれら十二処は、有として一一を分離して考え、固定的に眺めるが、それは仏陀の真意に遠い。この十二処は、もし開くならば十八界となるもので、有部は仏陀の随器開導の意より、利根には五蘊を、中根には十二処を、鈍根には十八界を仏陀自身説くものとするが、これは中論の眼からすれば、有に執じた見

方ということになるであろう。この六情、開けば十二処、さらに開けば十八界で、この十八界の上で言えば、認識者即ち我又は識と、つぎに根即ち作具と、さらに境と、即ち所謂る三事というものは、相互依止であって、別々に切離してみるべきでなく、そこに何ら固定視すべきものはないということになる。この根と境とか、根境識を説くということは、相互依止を示すもので、これに依って自性無（無自性）を見、仏陀が固定視の妄情を払拭する教がこれであるとみるのが中論の立場といえるようである。有部では、法有の理由として識有境の故に、二縁生の故に、業有果の故にというが、この前の二種の理由は認識上に有を立てるものとみられる。有部では無所縁心なしと説き、心に浮かぶものの有を説く。しかしそういう法有観は、厳しい修道上の無我縁起の上からみれば、戯論にほかならない。何となれば、仏陀の教化の真意は人びとをして真の無我に徹せしめるにあり、真の無我は法無我に行きつかねばならないからである。

(4)観五陰品―色受想行識という五蘊（五陰）の一一を切離して、法有をみるのは正しくない。五蘊は因あっての五蘊で、五蘊とその因と、相互依止を見のがせない。切離して眺めるときは、自性有ということになるかもしれないが、真相はと言えば両者は相互依止するもの、随って自性無とせねばならない。こういう法無我を熟知し身証してこそ、仏意に契うと言い得るのである。

(5)観六種品―地水火風空識の六界は、その能相である属性と、相互依止のものである。有部では、四大種として地・水・火・風を数え、これを能造とし、所造の色に対するものとし、空を色として取扱い、識は色に対するものとし、これら六界の有を説くが、このようなものを要素的に解し、別々のものとみる。しかし中論では、能相と所相と、相互依止を説き、別々のものとして取扱わず、有相・無相の不可分離に立ち、有と無との不可得を見るから、自性無であることを説く。したがって、法我に陥ることがない。

以上⑶⑷⑸の三品において、法無我が説示されるのである。

⑹観染染者品―染とは染法で、染法は能依である。能依である雑染法、即ち貪・瞋・癡があるから、それ故に所依の染者なるもの（上記の六根・五蘊・六界）があるという如く、一種唯心的に説く面をもつ論理があるが、この論理は有を基礎づけることはできない。能依と所依と、即ち染法と染者と、能所は不二であるから、自性無といわねばならない。有部において随眠品中に雑染法を説き、五位の諸法中、心所法として染法を見、それを実在視し実体視するが、そのことは、無我縁起の真意からするときは誤りというほかない。能と所とにおいて有を立てるという、その有の妄情を払拭してこそ、覚道が成ずるとせねばならない。

⑺観三相品―経には、有為法に生・異・滅の三相があると説くが、有部では三相を詳しくして生・住・異・滅の四相ありとし、しかも有部ではそれらは心不相応行法であって、実有のものとする。この四は略するときは三、さらに略するときは生滅の二、さらに略摂すれば刹那滅の一となる。そして一刹那の中に生住異滅の四ありとする考え方ともなるが、この刹那滅さえも有とする点では三相の場合や四相の場合と同様である。この有為の三能相（生・異・滅）があるから、それ故に所相である有為法があるという論理があるが、この論理は有を基礎づけることはできない。有為法をして有為法たらしめるには三相ありと説き、さらにその三相をして生異滅せしめるものに生生・異異・滅滅ありという如く説くときは、この有部の説き方は無窮に陥るであろう。この能相・所相という能所において、有を根拠づけようとしても、それは不可能のことであって、かえってこの能所は不二であり、そこには自性無を説くほかに道がない。それが真相である。

⑻観作作者品―作があり、作者があるとするものがある。その論理は、作（作業）即ち因なる行為と、作者と、これら両方があるから、果として三者（生・異・滅）があるとする。しかしこの論理は正しくない。それは作・作

者と、その果とは、相互依止にほかならず、随って自性無といわねばならないからである。

以上⑹⑺⑻の三品において、能所の仕分けの上の法無我が説示されるのである。能所の両者を分かち、一方が他方を主宰するとみることは、仏陀の無我説の真意からして許せることではない。あくまで法無我なのである。

⑼観本住品—本住とは、本有者の意味であって、我よりは広い意味をもつと註せられ、これは一切存在の根底になるところの実在者と解せられる。これを他の語をもって表わせば補特伽羅である。我われが見聞覚知し、苦楽等の法を取ると考え、自己を離れて一切法なしとされるが、その取者、これが補特伽羅であり、本住にほかならない。そういう取者（補特伽羅）は有なるものか否か。この際、この取者のみ切り離して考えてはならない。取者（補特伽羅）は、所取即ち五蘊と相互依止なのである。したがって自性有ることとなく、当然自性無といわねばならない。補特伽羅を実在視することは仏陀の無我説に反すると言わねばならない。

⑽観燃可燃品—燃と可燃とは、火と薪と言う譬喩を示すものである。受と受者とは、恰かも火と薪との如くであって、相互依止するものであるから有でなければならないという論理を立てるものがある。これは正しくない。相互依止する故に自性有なのではなく、両者は不二であり、却って自性無なることを示すものである。受を離れて受者はなく、その逆も言えるのであって、両者は不可得であり、畢竟空である。このように有の妄情を払拭せねば、決して覚道は開けてこない。

⑾観本際品—経には衆生は生死に往来す、本際は不可得と説かれている。生死輪廻は無始無終ではあるが、その輪廻があるから輪廻する者としての我（主体）が有るという論理を立てる者がある。しかし、生死輪廻のはたらきと輪廻者と、相互依止の故に有とするのは正しくない。却ってこれら両者は不二であって、したがって自性無とせねばならない。

⑿観苦品―能依の苦即ち取蘊があるから、それ故に我ありとしてよいであろうか。これは正しくない。能依の苦、所依の我という、これら両者、即ち能所をもって有とすることは正理とは言えない。もと苦を自作・他作・共作・無因作とすることは正しくないのであって、能と所とみられるものは不二であり、不可得とせねばならない。したがって自性無とするのが正しい。

以上⑼⑽⑾⑿の四品において、人我の自性を打ち立てようとすることを斥け、人無我を説き明かすのである。法無我と人無我と、この二種無我に徹しなくては、仏陀の無我縁起の説の真意は顕開されないとするのである。

⒀観行品―ここでは一般的に行即ちものの無自性不可得なることを説く。有部の有の思想は、空間的の有ばかりではなく、広義において有を説く。すなわち婆沙論九（大正二七・四二ａ）に二有・三有・五有が説かれ、後期論書には四種有もとかれている。まず二有とは⑴実物有と、⑵施設有とで、前者は蘊・処・界などであり、後者は男女などをいう。また三有とは⑴相待有と、⑵和合有と、⑶時分有とで、その中⑴は此れに相待すれば有、彼れに相待すれば無なるものをいう。⑵は此処に在りて有、彼処に在りて無なるものである。⑶は此の時分に有、彼の時分に無なるものをいう。つぎに五有とは、⑴名有、⑵実有、⑶仮有、⑷和合有、⑸相待有で、⑴は亀毛、兎角、空華、鬘などをいう。⑵は一切法をいう、すなわち各〻自性に住するものである。⑶は瓶・衣・車・軍・林・舎などをいう。⑷は諸蘊の和合において、補特伽羅を施設するたぐいである。⑸は此岸と彼岸、長と短などである。因みに後世には婆沙論の諸有を研究して、正統有部を以って任ずる順正理論五六（大正二九・六二二ａ）には四種の有を説くが、それは⑴実物有、⑵縁合有、⑶成就有、⑷因性有である。このような幅広い有を有部等において考えており、それを説くということは、具象的のものばかりでなく、抽象的な有をもふくめて有としていることが知られる。そうして、単に無に対する有というものも、この有ではあるが、そのほかに、或る意味において、何かの有にもとず

き施設された無もあるとするから、この場合の無は全然ない虚無の無とは異なるという意味で、それが有とされる。そこで旋火輪や夢なども、全無虚無ではないという意味の有とされるわけである。このように広く有を説く立場の有部は、中論の破するところであって、中論では自性無をこそ真とするのである。一見したところでは、有と考えてもよく、無自性空と考えてもよいかのようであり、いずれにも理があるとされよう。しかし仏陀の無我縁起の教説をもって、妄情を払拭し覚道を歩む実践面からするならば、有の立場は決して許すことができない。それは妄情の払拭を遠ざからしめるものとされるのである。経にいう「妄取法をもつ有為なるもの（行）は虚妄であり、妄取法のない涅槃こそは第一の真実である、あらゆるもの（行）は妄取法であるから虚妄法なのである」と。あらゆるもの（行）を無自性となすことこそ、仏意に随順するものであって、中論のねらいは、有部の説く有に対する無ではなく、妄情の払拭即ち真空にほかならない。

⒁観合品―ものが合することがあるから自性があるとする理論がある。それは正しくない。ある者は、見（能）と可見（所）と見者（能所を超えた主体）という三者の和合ということにおいて、有を考える。あるいは我と意と根と塵（境）という四事の和合のところに知が生じ瓶衣などの万物を知り、それ故に見・可見・見者ありとする理論を展開するが、これも亦正しくない。この和合において能合・所合は立てられないのであって、随って能所をかけて、そこに立って有を主張することはできない。有部においては、十八界の諸門分別をなす中、同分彼同分門を挙げるが、それは三事和合する（同分）のと否（彼同分）とに依る分別であるが、しかしこれは能所の二を分けて、合すると否とを区別するものではない。三事が有ると主張しても、自性有なのではなくて、かえって自性無とするのが正しい。根と境と我との合は不可得であるから、自性無とせねばならないとするのである。

⒂観有無品―有無ということは、仏教において常に問題にしてきたことである。そして有というものを因縁との

関係においてみる理論がある。すなわち、ものには因縁を取ることがあるから、それ故にものには自性が有るとする。つまり因と縁とよりして、可能性の有を見るものと言えるかもしれない。このように衆縁合するときに自性が出るのであり、即ち有なり、となすことは正しくない。なぜかというに、もし自性が実に有れば衆縁を用いる必要はなく、もし衆縁より自性が出るというならば、それは真性であるはずがない。性がもし決定有であるなら、他を待って出ることはない。何となればこのような自性の決定有というものは、長短とか彼此と云う如き、定性がないから、他を待って有るというのではないからである。

⒃観縛解品―縛と解とは、繋縛と解脱と言うことである。有部の如き有の立場の部派では、縛と解とを全く別々のものとして取扱うている。有部では、転迷開悟というものを有の思想体系の中で実現しようとする。有部論書の結蘊とか随眠品とかと言われるものにおいて、発業潤生のこと、起悪造罪のこと、三世実有のこと、煩悩を断ずる法門のことなどがみられるが、縛と解とを分別し、全たく別のものとして眺め、それらの関係には考えを深めていない。したがって、輪廻ある故に、ものに自性ありとし、択力によって得せられる滅があるとし、自性有の解脱をみる。しかし縛と解と二物が永遠に対立するわけでなく、真相は二而不二である。いわゆる大乗には、生死を離れて涅槃あるをみないのであり、二にして不二であり、そこに自性無がしられるのである。即ち実相の第一義中には、涅槃即生死、生死即涅槃であり、無自性のほかはないのである。

⒄観業品―有部では業有果の故に三世有なりという説をなしている。業と果があるからそれ故に輪廻があるとして、有を立てるが、これは正しくない。業因と業果と、この因果の相互依止のところに有を説こうとしても、それは不可である。業因は固定的にその位を守らず、業果も亦固定的に果の位を守らず、因果は不二であり、自性無である。諸業は本より生ずることがない。何となれば定性がないからである。また諸業は滅しない、何となれば不生

なるがためである。かの惑と業と作者と果報と、これらはすべて幻や夢の如く、また燄や響の如きものであって、何らそこに自性有ることとなく、無自性というのほかはない。したがって、業即解脱の理ともなるのである。

上記の⒀⒁⒂⒃⒄の五品は、特に物について無自性・空・不可得なる旨を細説するものである。

⒅観法品―ここは我我所に著することを滅し、無我の実義に入ることを説く。すなわち一切法の空無我の慧を得ることが、悟入といわれるもので、この慧は有所得ではなく、無所得（空慧）であることをしめしている。偈にも無我の智を得るから実観と名づけ、無我の智を得る者が人希有といわれるという。また他の偈に、「一切は実なり、非実なり、亦実亦非実なり、非実非非実なり、これを諸仏の法と名づく」という。四句の一一が相即するということは、諸法の融通にほかならないが、これは諸法の無自性を言うもので、諸法の自性無こそが、諸法の真相とせられるわけである。

⒆観時品―有部においては婆沙論に紹介されている如く、法救・妙音・世友・覚天の四大論師によって、三世（時）というものは、類・相・位・待の別によるものとそれぞれ説かれている。もちろん時は迦羅外道（時論外道）の如くに別体あるものとはしないから、五位の諸法中にふくまれることはないが、いわゆる「世無別体依法而立」であって、実時でなく、仮時とせられるにしても、法によって仕分けられ、法の已作用は過去、正作用は現在、未作用は未来となす世友説が有部において善説とされる。しかし三世は、有部では三世実有というのであり、過未無体現在有体を説く大衆部などとは異なる。すなわちある意味における有とされるのである。しかし、このような主張は仏陀の無我縁起の真精神にかなわぬものとして中論において破せられる。すなわち、ものの自性を根拠として三世が説かれるから、それ故に、ものの自性があるとする立場は、拒否されるのである。この過現未は、一があるから他があるという点から有と説くことはできない。時は住するも不可得、時は去るも不可得であるから、

有として時相を説くことはできない。それは自性無である。物に因るから時が有るといわれるなら、物を離れて時があるはずはなく、物でさえ無所有とすれば、時が有であるはずがない。このように時の自性無が説かれるのである。過現未を上中下と当てるならば、上に因って中下があるとすれば上を離れて中下はないのであり、もし上を離れて中下があるならば相い因待することはできない。一（即ち上）に因る故、異（中と下）があり異（中と下）に因る故に一（上）があるということ、これが真相である。そしてもし一（上）が実有ならば、異（中と下）に因ってあることは不可能である。反対に、もし異（中と下）が実有ならば、一（上）に因って有ることは不可能である。以上のように中論に解釈せられているが、過現未は相互依止するというよりも、むしろ三にして一、一にして三のものであると考えられるから、時は自性無とされねばならない。このように時に対する有の執著を払拭してからねば、真に仏意に随順する実践はありえぬとするのが、中論の作者の見方であり、大乗の見方も、これよりほかにないと考えられるのである。

⒇観因果品―一般に因果というものは、時を考えなくてはありえないとされる。有部では因果は撥無されるべきでなく、法と因果は夫れぞれ有なりと考えている。その因果が自性無であることはすでに第一品で説いた如くである。ところで、今この中論では、果の生ずる時の倶働因（これを倶作の縁というてもよい）であるから、時は存在する、と主張するものがあり、これをここに破斥するのである。倶働因というのは、合すること（和合すること）をいう。はたして三世の因と果と合するかというに、中論の解釈によれば、「過去の果は過去未来現在の因と合せず、未来の果は未来現在過去の因と合せず。現在の果は現在未来過去の因と合せず。かくの如き三種の果は、終に過去未来現在の因と合せず」という。倶働するということが言われない以上、先きの論理は崩れるほかかない。果の生ずるについて、時は倶働（和合）することはなく、時は要するに自性無である。因果がすでに自性無ならば、時

も亦同様に自性無とすべきで、このように有の妄情を払拭せねば、仏陀の無我縁起の真意には随順しないことになるであろう。

(21)観成壊品―ここは時は生起（成）と消滅（壊）との因であるから、時は存在するという論理を破するところである。一般に世間の事はすべて壊敗の相とみられる（無常相）かもしれないが、壊は成と切りはなして考えてはならない。そこに固然たる壊敗のあるはずがない。このように、成壊は相互依止なのであって、成を離れて壊なく、壊を離れて成はない。しかし時が作用して成壊をあらしめるのではない。時が能成能壊で、法は所成所壊という如くに、能所は立てられないのである。もと法は自性無であって、このことは上述の如くである。その自性無なる法と時との因果を考えて、また有の相続は存在しないのであり、そこから時の有を論理づけることはできない。

以上(18)(19)(20)の三品は、いずれも時の自性無なることを説くものである。

(22)観如来品―すでに阿含部の経において、如来の死後有なりや無なりやなどという形而上学的質問に対し、釈尊は記説されなかった。しかるに如来を長い相続において考えることがあらわれる。そしていう、如来は幾世にもわたる修行の末に、如来となるのであるから、それ故に有の相続はあると考え、如来の自性有を論理づけようとする。しかし既に有の相続は存在しないと述べた如くに、そういうことは正しい理なのであるから、有の相続の上から如来の自性有を説くことはできない。即ち中論には、あくまで仏陀の無記説の真意に立ちかえって、如来の自性有を拒否する。すなわちその解釈にいう。

若し如来実有ならば、五陰がこれ如来なりとなすや、五陰を離れて如来ありとなすや、如来中に五陰ありとなすや、五陰中に如来ありとなすや、如来が五陰を有すとなすや、是のこと皆然らず。

と。また偈にいう。すなわち「陰と合して如来有らば、則ち自性あることなし、若し自性あることなくば、云何ん

が他に因って有らん」と。又いう。すなわち「法若し他に因りて生ずれば、是れ即ち我に非ずとなす、若し法、我に非ずんば、云何んがこれ如来ならん」と。又いう。すなわち「邪見深厚の者は、則ち如来無しと説く、如来は寂滅相なり、有と分別するもまた非なり」と。この最後の偈に説く如く、如来は一般に無といわれ、また有といわれるものを超えており、所謂る寂滅相なのであるから、自性無とせねばならない。そういう如来を固定視することは、仏意に随順するものではない。仏意に随順するならば、如来は無自性というべきである。

(23)観顛倒品―ここでは諸〻の煩悩は存在するから、それ故にその果である有の相続は有る、とする考えを破斥する。煩悩は有りとする立場について、中論の釈には次の如くいう。すなわち「経に説く、浄不浄顛倒の憶想分別に因りて貪恚癡を生ずと、この故に知るべし、貪恚癡有り」と。この場合に、浄不浄顛倒の憶想分別に因って諸〻の煩悩が生ずるとすれば、それは自性無である。即ち煩悩は無実でなければならない。顛倒には常・楽・我・浄の四顛倒が数えられるが、それらの四は有であるか有でないかを取りあげて、偈に次の如く説く。すなわち「我と若しくは常と楽と浄と、これ実有ならば、この常と楽と我と浄とは則ちこれ顛倒に非ず」と。又いう。すなわち「若し我と常と楽と浄にして実に有ることなくば、無常・苦・不浄、是れ則ちまた応に無かるべし」と。その釈にいう。すなわち「若し我と常と楽と浄との是の四実に無くば、実に無きが故に無常等の四事もまた応に有るべからず、何となれば相因待することなきが故なり」と。顛倒の憶想分別から三毒があり、三毒は実有ではないが、その顛倒自身も実有とするわけにはいかない。相互依止の両者の一が実有、一が非実有とすることはできない、それはいずれも自性無でなければならない。又無常・苦・不浄と常・楽・浄の両種の三者を相対してみると、一応名目上因待するけれども、上述の如く、常・楽・浄が自性無ならば、無常・苦・不浄も自性無のはずである。このようにして断惑についても、有部の主張の如く惑を有とするときは、実断を説くことは理が立たない。中論の偈にいう。すなわ

ち、「若し煩悩は性実にして、しかも所属あらば、云何んが当に断ずべけん、誰か能く其の性を断ぜん」と。またいう。すなわち「若し煩悩は虚妄にして、無性無属ならば、云何んが当に断ずべけん、誰か能く無性を断ぜん」と。即ち有部で説く如き惑の実有の主張は、理が立たないのである。仏教に一般に断惑証理というけれども、惑そのものが自性無であるから、断にして不断、不断にして断といわねばならない。このように、煩悩の実有はみとめられず、随ってその果たる有の相続ありとする主張は、誤りである。仏陀の無我縁起の真意よりすれば、自性有として執著することは不可であって、無自性というべきであり、有の妄情は徹底して払拭されねばならない。

以上㉒㉓の二品は、有の相続が自性として有るとすることを斥け、自性無なることを説いているのである。

㉔観四諦品―有部の諸論書において、四諦を対観し涅槃に対向することを説くが、その場合に四諦を有としてながめている。迷界の果と因、悟界の果と因という如く、迷悟の因果が厳然として有ると眺めるのが有部である。しかしそれは固定的のものとして眺めるべきではない。苦集滅道というものを自性無においてみることこそ、仏陀の無我縁起の真意に随順することとなるのである。それらの苦・集・滅・道一一が別々に考えられるべきでないことについて、偈にはつぎの如く説く。すなわち、「若し一切が不空ならば、則ち生滅あることとなし、かくの如くならば、則ち四聖諦の法は有ることとなし」と。又いう。「若し縁より生ぜずば、云何んが当に苦あるべけん、無常はこれ苦の義なり、定性あらば無常なし」と。又いう、「若し苦に定性あらば、何故に集より生ずるか、この故に集あることとなし、空義を破するを以っての故なり」と。又いう、「苦若し定性あらば、則はち滅あるべからず、汝定性に著するが故に、即ち滅諦を破す」と。又いう、「若し定性あらば則ち修道あることとなし、若し道にして修習すべくんば、即ち定性あることとなし」と。以上のように苦等の四を固定視せず、その迷悟にわたる因果は相互依止であって、当然自性無とされねばならないものである。この中論の偈即ち第十八偈に、「衆因縁生法、我は即ちこれ無

と説く、またこれ仮名となす、また是れ中道の義なり」と説く。これが空・仮・中の三諦の偈とされるものであるが、固然たる空も、固然たる仮も、固然たる中もないのであって、これぞ諸法の実相であり、これは無我縁起の仏意の深底に達してこそ説かれる句である。又いう、「未だ曽て一法も、因縁より生ぜざるものあらず、この故に一切の法は、これ空ならざるもの無し」と。この真空妙有中道の体認こそは、修行道の最高峰でなくてはならない。ここにこそ大乗の修行道が顕わにされるとみられる。これが仏陀の経説の真骨頂であるとて、偈にいう、「この故に経中に説く、若し因縁法を見れば、則ち能く仏を見、苦集滅道を見るとなす」と。無我縁起の眼が開けなくては、仏にあうことが出来ず、もし無我縁起・空をみるならば、仏陀所説の四諦が真証されるはずである。もし縁起無我を外れて四諦の有に執するときは、仏意に随順しないことになるほかないのである。有の立場では、空と説くことより生ずる過失を避けうるとする。しかるに中論の偈と釈とにおいて、このような諸法すべて無自性空の立場では、諸種の過失を生ずることにならないか、という疑いを起して、次の如く述べる。

（偈）空法は因果を壊し、また罪福を壊す、またまた悉く一切世俗性を毀壊す。（釈）若し空法を受くれば、則ち罪福と及び罪福の果報を破し、また世俗法を破す、かくの如き等の諸過あるが故に、諸法は応に空なるべからず。

こういう疑問に対して、中論には偈をもって、二諦を分別することに依り過失をまぬがれうるとなしている。すなわち、「汝は今実に空と空の因縁とを知り、及び空の義を知ること能はず、この故に自から悩みを生ず」と。又いう、「諸仏は二諦に依って、衆生のために法を説く、一には世俗諦を以ってし、二には第一義諦なり。若し人能く二諦を分別することを知らざれば、則ち深仏法に於いて、真実義を知らず」と。又いう、「若し俗諦に依らざれば、第一義を得ず、第一義を得ざれば則ち涅槃を得ず」と。このように真諦と俗諦との両者を立てつつも、空と実

と不二であるとし、ここに甚深の仏法をみてゆく。したがってこの二諦の説は、婆沙論に説かれている如き、四諦の中の何れを真諦とし何れを俗諦となすかという如き、各別の二者孤立の取扱いをせず、茲に相互依止をみているのであり、諦という自性有に固定することがないのである。要するにこの品においては、四諦に関しても、自性無を示すが、また四諦の空に執著することを戒しめるのであって、ここに二諦を示し、ここでも融即の見方をなし、空・仮・中の三諦を展開してみせ、諸法実相を説き明かしている。そこで要するに、ここでは四諦の仏説の真実義を示すことによって、諸種の諍論・戯論に終止符を打とうとしているもの、と私はみるのである。仏教という以上、仏教徒は仏説を奉ずべきであるが、その仏説は要するに四諦に摂めることが出来る。しかもこれを取扱うものに有の執著があっては、正しい修道実践にかなわないことになる。そこで真実教をここに顕示して、妄情を払拭し、人びとをして涅槃の都に入らしめようとするものにちがいないのである。

(25)観涅槃品―ここでは涅槃を固定的にみることを斥け、いわば絶対無の如きものとして眺めるのであり、有部で説く如き涅槃有とはしないのである。もちろん、実有とせぬから、無とするものでもない。それは種々の否定的表現によって涅槃を説く経論の文に依って知ることができる。中論の偈にいう。すなわち、「無得にして無至、不断にしてまた無常、不生にしてまた不滅、是れを説いて涅槃と名づく」と。これらは大般涅槃経に涅槃に対する異語六十七をかかげる中に、すべて含まれているが、この種の否定的表現はここには挙げないが、他にも種々あるのである。釈には経文を引いて、涅槃は「非有、非無、非有無、非非有非非無」という文をかかげる。しかるに、有部においては、生死も有、涅槃も有とみる。すなわち択力所得の滅、それは無為の一として有であり、これが寂滅涅槃にほかならない。つまり滅という名がつき、それは有なのである。もし有でなければ所縁でないはず。しかるに有部は無所縁心なしと説き、滅（涅槃）なる有を立てているのである。これに対して涅槃がいかなる意味からして

も有ではないことを中論の偈において説く。すなわち「涅槃は有と名づけず、有は則ち生死の想なり、終に有法の老死の相を離るるもの有ることなし」と。又いう。すなわち「若し涅槃はこれ有ならば、涅槃は即ち有為なり、終に一法として是れ無為なるもの有ることなし」と。又いう。すなわち、「若し涅槃これ有ならば、云何んが無受と名づけん、受によらずして而も名づけて有法となすもの有ることなし」と。つぎに涅槃を無と説くものに対しても批判し、これを斥ける、その偈にいう、「有すら尚涅槃に非ず、何ぞ況んや無に於いてをや、涅槃には有あること無し、何処に当に無あるべけん」と。又いう。すなわち、「若し無これ涅槃ならば、云何んが不受と名づけん、未だ曽て不受にして而も名づけて無法となすもの有らず」と。さらに中論の偈には、有無の合したものを涅槃となすことは出来ないとて、つぎの如く説く。すなわち、「若し有無の合するに於いて涅槃となすと謂はば、有無は即ち解脱なり、是のこと則ち然らず」と。又いう。すなわち、「若し有無の合するに於いて涅槃となすと謂はば、涅槃は無受に非らざるべし、是の二は受より生ずればなり」と。又いう。すなわち、「有無の共に合成するを、云何んが涅槃と名づけん、涅槃は無為と名づく、有と無とは是れ有為なり」と。又いう。すなわち、「有無の二事共なるが、云何んが是れ涅槃ならん、是の二は同処ならず、明暗の倶ならざるが如し」と。さらに中論の偈には、非有非無を涅槃となす説を斥けていう。すなわち、「若し非有非無なる、之を名づけて涅槃となさば、此の非有非無は、何を以ってか分別せん」と。又いう。すなわち、「非有無を分別して、是くの如きを涅槃と名づくれば、若し有無にして成ずれば、非有非無も成ぜん」と。このなか有無が成じないことは上に述べ終っているから、有無なき故に非有非無も成じないというのである。

しかし有部などにおいて、世間と涅槃と、この両者を甄別し、各別のものとして眺め、融通的にみない。しかしそれらは、相互依止の理に立って、融通をかける。これが、中論偈に出ている。すなわち、「涅槃は世間と、少し

の分別も有ることとなし、世間は涅槃と、また少しの分別も無し」と。又いう。すなわち、「涅槃の実際と、及び世間の際と、是くの如き二際は、毫釐の差別なし」と。

要するにこの品においては、涅槃に対する有所得の見解を払拭し、隔歴的見方を排し、その真実義を明らかにしているのである。

以上(24)(25)の二品においては、仏陀の教説と目的とする所証の涅槃との真実義を明かして、一切の戯論を止めさせることが目指されている。

第一品以下第二十五品に至るまでは、要するに仏陀の無我縁起無自性の真義を以って、人びとに訴え、教（24）と理（1乃至23）と果（25）を明らかにしているものと私は考えるのである。

(26)観十二因縁品―ここには上の二十五品を受けて、いかに行ずべきかを説くものである。まとめて仏陀の教説を言えば、四諦であるというのほかはない。しかし一仏教徒として行ずるとなれば、大乗の行者としては、十二因縁観でなくてはならないということになる。仏陀はこれによって菩提樹下において成道された。したがって仏徒たるもの、この修行道をとることに躊躇してはならない。これが中論のねらいである。真に縁起を証得するか証得しないかによって、悟りと迷いとがわかれるのである。人びとはよろしく縁起を証得して輪廻の生起を断じ、無上の妙果を身につけねばならないと教えているのが中論である。アビダルマの如く四諦観の行を取らないのである。

学者は次の如くこの品を解説している。すなわち、前品までは縁起そのものの根本意義を大乗的な見地から明らかにしたのであるが、此の章では小乗的な見地から、十二支の法を以て説かれる十二縁起説の意義を述べる、此の章と次の章とは補説的のものである、と。私はこの品における諸偈は、仏陀の所説として誰人も信受しているものを取出し、それを排除することなく、それを受容する、その受容においては、上来説き来たった仏陀の無我縁起の

真意に随順して受容すべきであり、そういう用意があってこそ、真の修行道となすに正しく適するものであり、これによって仏学に精進する人びとは、大いに饒益され、涅槃城に入る、との意がこめられているものと考える。声聞法なり、摩訶衍なりと分別して、あくまで対立し、分別の鎬をけずるべきものは存すべきではない。心の用い方は、低きを高めるのであり、阿含部に説かれる縁起の教説のままで、摩訶衍の第一義の道が開かれてゆくはずである。こういうこころを以って、第二十六品は説かれていると私はみる。これを単なる補説とみることは、中論の作者の真意に遠いのではなかろうか。その重大な意味をもつ九偈を引用すれば次の通りである。以下の引文中の番号は偈の順番を示す。

㈠衆生は癡に覆われ、後のために三行を起す。是の行を起すを以っての故に、行に随って六趣に入る。㈡諸行の因縁を以って識は六道の身を受け、識著あるを以っての故に、名色を増長す。㈢名色増長するが故に、因ってしかも六入を生じ、情塵識和合して、以って六触を生ず。㈣六触に因るが故に即ち三受を生じ、三受に因るを以っての故に、しかも渇愛を生ず。㈤愛に因りて四取あり、取に因るが故に有あり、若し取者が取せずんば、則ち解脱して有なし。㈥有よりして生あり、生より老死あり、老死によるが故に憂悲の諸〻の苦悩あり。㈦是くの如き等の諸事、皆生より有り、但だ是の因縁を以ってしかも大苦陰を集む。㈧是れ謂はく、生死諸行の根本たり、無明者の造るところ、智者の為さざるところなり。㈨是の事滅するを以っての故に、是の事則ち生ぜず、但だ是の苦陰聚は是くの如くにして正しく滅す。

と。梵志青目の釈では、この偈前に声聞法を以って第一義の道（摩訶衍）に入ると説明していて、いかにも上記の九偈は、前二十五品の正説に対する補説であるかの如く眺めているかのようである。しかし私はこの二十六品迄に、理・教・果・行の四を説いて、大乗仏教思想概論を述べているとみるのであって、第二十六品は行として取扱

うわけである。もしこのような組織でないことになると、中論は重要修行道としての縁起観を失うことになるから、この品は是非とも正説としてみるべきであって、ある学者のいう如く補説とは言いえないと私は考えるのである。行のところに十二支縁起説を出していることは、仏陀所説の八万の法蘊があり、修行道に数多くのものが存在しても、根底としては縁起説が唯一無上のものであり、修道の究竟は縁起の証得にあるということを明示するものに相違ない。ここに大乗の修道は無我縁起の仏意に随順して有無の執を払拭し、果海に証入することが必要不可欠のものであることを教えているものと私はみるのである。有無の執を超えて仏説に対すれば、声聞法などと言って貶すべき何ものもないはずであって、法爾として縁起ありとする教説を受けるほかないのである。こういう意味をもつものが、中論九偈の示すところである。それは真の仏説であり真理である。中論の観十二因縁品の釈には、つぎの如く説く。

凡夫は無明のために盲せらるるが故に、身口意の業を以って、後身のために六趣の諸行を起す。所起の行に随って上中下の識あり。六趣に入り行に随って身を受く。識著の因縁を以っての故に、名色あって集まる。名色集まるが故に六入あり。六入の因縁の故に六触あり。六触の因縁の故に三受あり。三受の因縁の故に渇愛を生じ渇愛の因縁の故に四取あり。四取を取する時、身口意の業を以って罪福を起し後の三有をして相続せしむ。有よりして生あり、生よりして老死あり、老死より憂悲苦悩の種々の衆患あり。但だ大苦陰あって集まる。この故に知る。凡夫は無智にして此の生死諸行の根本を起す。智者の起さざるところなり。如実の見を以っての故に、則ち無明滅し、無明滅するが故に諸行また滅す。因滅するを以っての故に果また滅す。是くの如く修習して十二因縁の生滅を観ずる智の故に、是の事滅す。是の事滅するが故に、乃至、老死憂悲の大苦陰、皆如実に正しく滅す。正しく滅すとは、畢竟して滅するなり。是の十二因縁の生滅義は、阿毘曇修多羅中に広く説く

が如し。

と。

(27)観邪見品―上来二十六品にわたって、順序としては理教果行、即ち所謂る教理行果の諸面を開いて、無我縁起空の仏教の正意が顕開された。そこでこの最後の一品においては、顕正に対する破邪の役割を果さしめるものである。この邪見品は、観十二因縁品とともに、補説なりとする説もあるが、私はそうは考えない。これは発智論・婆沙論の八蘊の組織の前七と後一とが顕正と破邪とであるのと同様に、その格を踏んで顕正と破邪との二なのである。この両者は相待ってこそ正説をなすものと考えられるのである。上記二十六品において縁起空観の真実義が顕開されているが、その顕開のところに破邪は自から備わる。しかも、破邪を破邪として明示せねば、人びとの理解を容易にさせ難い。そこで破邪の一品が顕正の後に来る順序となるのである。

観邪見品は、縁起を証得するとき、邪見おのずから息むことを説くのである。一の見方によれば、上来述べられた二十六品の教理行果の顕正のところに、自から破邪があるのであって、それこそは大乗法による破邪であり、この第二十七品における破邪は声聞法による破邪であるという、一の見方からすれば、たしかに声聞法と大乗とをわけて、阿含部の経典にみられるものは所謂る大乗とは一応区別されるであろう。しかし第二十六の観十二因縁品のところで触れた如く、仏陀の教説における行の根本が縁起観であることは動かないことであり、有無の執に沈むことなく対すれば、その縁起観は無上の妙法たることを失なわない。今もそれと同様であって、第二十七品に説示される破邪は、声聞法であるから誤っているとか過失が多いとかと評せらるべきではない。もし空智を身につけ妄情払拭の実践道に徹しさえすれば、声聞法中に説かれる破邪のままが、直ちに無上の妙法のほかはないのである。

中論にみられる如き空観は、仏陀が種々の形而上学的問題に対して記説されなかったこと、すなわち戯論への超

越的態度を継承され、その真精神を人びとに顕示されたという意味をもっている。仏道は真に正見に立つものでなくてはならない。如実の智見なき修道は仏教の取らないところである。八正道正見の立場こそ仏道の基本をなすのである。しかも八正道を説くことは易いが、真の正しい見解を身証することは難い。中論の作者は、空観に徹して、それを成しとげ、人びとをしてそれを成しとげさせるねらいをもっている。空智の輝やきに照らされてこそ、我の有無も、世間の常無常、世間の有辺無辺等の論によって偏見邪見におちいることからまぬがれうるのである。第二十九偈にいう。「一切の法は空なるが故に、世間常等の見は、何れの処、何れの時に於いて、誰か是の諸見を起さん」と。しかも悪邪の諸見というものを、この中論の作者は固定視していない。もし定実の見とすれば、破することが成立しないというのである。そして仏陀の妙法は、一切の見を断破するものとなし、第三十偈に説いていう、「瞿曇大聖主は、憐愍して是の法を説き、悉く一切の見を断ず、我今、稽首して礼す」と。

第二節　中論観業品大意

中観派における業思想は、中論の観業品をみて、これを知ることができる。これは阿毘達磨において説くものとは相違す。むしろ有的解明に対して、空思想による解明と言ってよい。この中論観業品は三十三偈あり、漢訳の三本にみられる偈頌を対照してみるとき、その意味が明了になるであろう。第一は鳩摩羅什訳の中論中に出す偈頌、第二は波羅頗蜜多羅訳の般若灯論中にみられる偈、第三は惟浄訳の大乗中観釈論中に出す観業品の偈（大正蔵経中になく、卍二六・一に出す）である。これら三種は大東出版社発行の国訳一切経、中観部一（四〇七―四一一）に対照して示す。

龍樹の業思想をみるために、中論の観業品の内容を紹介するが、まず偈の意を示し、中論の釈を紹介し、般若灯

論などを参照して、その意味をたずねることにしたい。
龍樹造・中論無畏疏の蔵文和訳を掲げる場合は、寺本婉雅訳本に依ることを断っておく。

第一項　業は決定ならず

㈠　第一偈

梵文和訳（羽渓）にいう（国訳一切経、中観部一・一六二以下）。
自ら制し、他を慈愛して、同情あるところの心、それは法である。それは後世と此世に於ける果報の種子である。

と。中論三（大正三〇・二一b以下）に中論観業品第十七があり、この第一偈の漢訳の前に、偈前の文がある。そこには経証を挙げ、「一切衆生は皆業に随って生じ、悪しき者は地獄に入り、福を修する者は天に生じ、道を行ずるものは涅槃を得」という文にもとずいて、業は決定有で、一切衆生をして果報を受けしめる―随って一切法は空ではなく、業も空ではないという。これに依って観業品の偈、三十三偈が作られたわけである。
此の第一偈の大意は次の如し。即ち人には三毒があり他を悩ますために起るが、行善の人は先に自から悪を滅する。つまり其の心を降伏し他人を利益する―これは施・戒・忍辱等を行じて衆生を悩まさないのをいう。それは慈善福徳と名づけられ、此世と後世との楽果の種子である。

註　解

「自を善く制す」とは、自を決定持するを示すことなり、「他を饒益す」とは、他を仮托（増益）せしむと云ふ義なり。「慈」とは慈を有して、諸衆生を饒益すといふ義なり。其等の心の総ては是れ法なり、実に持するを

教へられ、そは此の世と、他（の世）に於ける諸果の種子なりと説かれたり。（寺本訳）

般若灯論―「自護二身口思一、及彼摂レ他者、慈法為二種子一、能得二現未果一」

中観釈論―「自能降二伏心一、復能摂二受他一、即有二慈愛心一、此説降二伏体一」

中　論―「人能降二伏心一、利二益於衆生一、是名為二慈善一、二世果報種。」

㈡　第二偈

業は大聖によりて、思と（思して）であると説かれた。その業の多様なる差別は開かれると。この偈には大聖釈迦牟尼が、業に思業・思已業の二ありと説くという。思業の方は意思という業体とみられるものである。他方思已業は、思より生ずる業のこと、意思して後に現われる身語の業を指す。この二業については中論には、「阿毘曇中に広く説くが如し」と言い、詳説していない。「業の多様なる差別」については、本書中、他処を参照されたい。中論主は、そういうことは、認めている。そして、認めながらも、自性論者の如き、実体視し、もしくは固定視することを排した。

註　解

かの諸業の差別は広く阿毘曇（abhidharma）中に説かるゝが故に、残余は明瞭の故に此には説かず。（寺本訳）

般若灯論―「大仙所説業、思及思所起、於二是二業中一、無量差別説。」

中観釈論―「思及思所生、大仙所説業、彼業有二多種一、次次而分別。」

中　論―「大聖説二二業一、思与従レ思生、是業別相中、種々分別説。」

「大毘婆沙論」第十五巻の「業蘊品」、「倶舎論」第六巻の「業品」参照。

㈢　第三偈

其処に、思と説かれたところの業は心的なるものを意味し、之に反して思して と説かれたところのものは身体的なるもの、言語的なるものである。

と。この偈には、思は意業、思已は身業・語業であると説く。その義を釈していう。

思はこれ心数法（心所法）なり。諸〻の心数法中、善く発起して所作あるが故に業と名づく。この思に因るが故に、外の身口の業を起す。余の心心数法に因りて、所作ありと雖も、但だ思を所作の本となすが故に、思を説いて業となす。

と。インドにおいては、古くより人間の行為（業）を身・口・意の三方面より眺める仕方があった。これが仏教において今日においても業の三方面として重視されている。しかるに西洋でも、この三方面が古くより存したが、ルーテルの新教開創後には、この三方面が言われなくなった、と已弁集（姉崎正治博士著）にいう。仏教で、聖道門・浄土門といわれている両方で、今日も此の区分のあることは注意せられてよい。

註　解

般若灯論―「如二前所説一思、但名二意業一、従レ思所起者、即是身口業。」

中観釈論―「彼所説思者、此即是意業、従思所生者、所謂身語業。」

中　論―「仏所説思者、所謂意業是、所二従レ思生一者、即是身口業。」

（次の釈は、第四偈につづくものである）

それ等を詳釈することは是れなり。そはまた略せば如何なる相を云ふや、曰。（寺本訳）

㈣　第四偈

言語と動作と、そして無表と名づけられる非遠離と、そして又別の无表である遠離と、是の如きが考へられ

る。

と。これを中論の漢訳では「身業と及び口業と、作と无作の業と、かくの如き四事の中にまた善、また不善あり」という。この作・無作は新訳の語で言えば表・無表である。ここでは語業と身業とに表・無表あることを説く。そして釈には「不善とは悪を止めざるに名づけ、善とは悪を止むるに名づく」という。梵文に非遠離と言い、遠離と説くものは、作・無作（表・無表）における善不善の一種の定義である。そこを漢訳中論には「亦善亦不善」という。般若灯論には、「遠離无作の色体恒に生ずる」ところの善業の無表と、「不遠離と名づくる无作の色体恒に生ずる」ところの不善業の無表と解説し、一種の潜勢力（習性）としての無表を示す。しかも「身口の色を以つて他に解せしむる」方が作色（表色）、「身口の色を以って他に解せしめざる」方が無作色（無表色）と説き、説一切有部の表・無表の定義を示している。

註　解

般若灯論―「身業及口業、作与二無作一四、語起遠離等、皆有二善、不善一」

中観釈論―「受用故生福、施二受用一福生、非福亦復然、此名二受用義一」

中　論―「身及口意業、作与無作業、如レ是四事中、亦善亦不善」

㈤　第五偈

受・楽に結び付ける徳行と、同種の非徳行と、思と、之等の七法が業をあらはすと考へられる。

と。中論の漢訳の釈でみれば、業相を分別すれば七種あり、それは今まで説いた身業、口業（語業）、表業（作）、無表業（無作）、遠離業（善）、非遠離業（不善）及び思である。このことは惟浄訳、大乗中観釈論（卍二・六参照）の中の観業品の偈に、「幷びに思もて、七種と為し、諸〻の業法（即ち）、身語・表無表・遠離・不遠離を了知す」

というていることに依り、明らかであろう。梵文和訳して、「受・楽に結び付ける徳行と同種の非徳行」と言うものは、中論の偈では「用より生ぜる福徳と、罪生とも亦是くの如し」と言い、般若灯論では「受用自体の福と罪生とも亦是くの如し」と説く。

以上五偈は有部の如き立場よりする問いであり、次の第六偈はその答である。そして中論主は、業当分における「有」をみとめてよいとみえるかのような有部の説を否定し、常住とはいえないとて、次の如く説く。

註　解

「語」といふは四種の口業なり。「動」(nispanda) といふは、身の動は三種なり。「かの非離の無表」といへる総てのものは、不善を如実に取ること以来より、他の非離を生ずる身と口（業）との総てのものなり。「無表」といふは、「動」なきものといはるゝ義なり。「他の離の無表も亦是の如しと謂ふ」とは、善を如実に取ること以来より、離の他のもの（無表）を生ずる身と口（業）との総てのものにして、非離と同じと説かれたり。

「受用より生ずる功徳」と云ふは、広く受用の因より生ずと云へる義なり。「かの理趣の如く非功徳」といふは、広く受用の因より生ずと云へる義なり。「思」と云ふは、現行 (abhisaṃskāra) と云へる義なり。「かの七法は業を現かに謂ふことなり」といふは、略せばそれ等の七法は業を現かに作さしむることを説けるなり、「業を現かに作さしむる」とは、それ等の業なることを現かにし、明瞭にし、了解し、説明せしむることとなり。是の如く何の故に此の如き業の果は此（世）と他（世）とに生ずるかを説けり、それ故に業と果とは安立せられて一切存在は空に非ざるなり。（寺本訳）

般若灯論―「受用自体福、罪生亦如レ是　及思為二七業一　能ニ了諸業相一」

中観釈論—「并思為二七種一、了二知諸業法一、身語表無表、遠離不遠離。」
中　論—「従レ用生二福徳一罪生亦如レ是、及思為二七法一能了二諸業相一。」

㈥　第六偈

若し招報の時より住するなら、その業は常住性になるであろう。若し滅したものなら、滅したものが如何なる果報も生もう。

と。この業の常住性否定の論理は、中論の釈（大正三〇・二二a）において極めて明了なものがある。その文にいう。

業若し住し、果報を受くるに至らば、即ちこれ常となす。是のこと然らず。何となれば、業はこれ生滅の相にして、一念すら尚ほ住せず、何ぞ況んや果報に至るをや。若し業は滅すと謂はば、滅すれば則ち無なり。云何んが能く果報を生ぜん。

と。もし有部説において、「業法の自体あり、先と後と倶（時）とに壊せず」と説いても、それは第一義においては言えない、と般若灯論観業品に説く。たとえば、「業は竹葦等の如く相続して果を受くるに至る」という如き説き方は、第一義としては言えない。私に思うに、要するに、有部説に説く如き業は俗諦においてみるべきであって、これを第一義で説こうとすることを排するのが中論の立場である。

註　解

此に業は住するも若は滅するも果を生ずべし（phalaṃ-janayiṣyati）と計慮するとも、二者の見はまた認むべからず。何の故に云ふや。只若し熟（報）の時に至るまで住せば、斯くては常となるが故に、それは謂ふべからず。若し滅すと思惟せば、滅したるものは無なるが故に、如何ぞ果を生ぜんや。

此に問て曰、（寺本訳）

中　論―「業住至ㇾ受ㇾ報、　是業即為ㇾ常、　若滅即無ㇾ業、　云何生二果報一」

第二項　業果報相続せず

(七)　第七偈

かの芽等の相続は種子より現行し、その（相続）より果実のあるところの、その相続は種子を離れては現行しない。

と。第七偈より第十一偈までの五偈は、業果報相続に関する問題において、有部の立場よりする問いである。これを大乗中観釈論の観業品の偈でみれば、「若し芽等相続するに、芽等復た余を生じ、種は先に、果は後にして、不断亦不常なり」と説く。此の場合、種と芽との相続における譬喩において、相続というものは、「断ならず亦常ならず」であって、そういう意味において相続の有を認めた。これを中論の漢訳の偈と般若灯論の偈とにおいては、いずれも「種を離れて相続無し」と訳出している。このように、「種を離れて相続なし」と言う意味の有的相続の解明に対して、中論の第十二偈においては批判をなす。

註　解

中観釈論―「若芽等相続、　芽等復生ㇾ余、　種先而果後、　不断亦不常。」

中　論―「如二芽等相続一、　皆従二種子一生、　従ㇾ是而生ㇾ果、　離ㇾ種無二相続一」

(八)　第八偈

種子より相続あり、相続より果実の発生あり、種子は先にして果実は次にあり、それ故に中断せるでもなく、

また常住なるでもない。

と。これは第七偈の続きであって有部の立場を示す。中観釈論では「不断亦不常」が第七偈になっているが、中論漢訳と般若灯論とは、同じ偈が、この第八偈になっている。このことからしても、第七偈、第八偈は離しえない関係にあることが知られよう。

第七偈第八偈を釈して、中論の釈（大正三〇・二二a）には次の如く説く。

穀より芽あり。芽より茎葉等あつて相続し、この相続よりして果あって生ずるが如き、種を離れて相続して生ずることなし。この故に穀子より相続あり、相続より果あり、先に種あり、後に果あるが故に、不断にして亦不常なり。穀種の喩の如く、業果また是くの如し。

と。

註　解

此に種子は芽の相続を生じて滅し、芽等のかの総ての相続は種子より現かに生じ、かの相続より果を現かに生ず。種子なくば芽等のかの相続は、また現かに生ぜざるべし。何の故となれば、種子より相続は現かに生じ、相続より果は現かに生じ、種子は果の先行なり、この故に断と常とには非ず。何故とならば、種子は一切の種類を断じて相続は生ずるに非ずといへども、相続の随転あり、此の故に断に非ず。何故とならば、種子は滅して決定して住せず、この故にまた常にも非ず。

そは如何なるも是の如く、（寺本訳）

中観釈論―「若不二先植一レ種、　果生即不レ能、　因随二果法中一、　従二芽等一相続。」

中　論―「従レ種有二相続一、　従二相続一有レ果、　先種後有レ果、　不断亦不常。」

㈨ 第九偈

それ故にかの心相続は初心より現行し、その相続より果報あるところの、その相続は心を離れては現行しない。

と。上の三偈は穀種の喩を出して業果相続を説いたが、この第九偈と后の第十偈とは、心心所の相続を有的に解説しようとする有部説である。この二偈の釈（同上・二二a）にいう。

初心に罪福を起すこと、猶ほし穀種の如し。この心に因りて余の心心数所相続して生じ、乃し果報に至る。先きに業あり後に果あるが故に、不断にして亦不常なり。若し業を離れて果報あらば、則ち断常あり。

と。

この第九偈の漢訳、並びに般若灯論、さらに中観釈論の偈は、大同小異であって、殆んど相違らしいものを見ない。ここで般若灯論の釈文を引用しよう。

釈して曰はく、これ謂はく慈心と不慈心とを名づけて業となす。この心は滅すと雖も、而も相続起る。この相続より果起るとは、謂はく愛非愛なり。受想あるが故なり。若し心を離るれば果は則ち起らず（今当に相続の法を説くべし）。

註解

般若灯論第二句―「心法相続起」、第四句―「離レ心無ニ相続一。」

中観釈論第二、第三、四句―「心法即現転」、「果若離ニ於心一、無ニ相続一可レ転。」

中　論―「如レ是従ニ初心一　心法相続生、　従レ是而有レ果、　離レ心無ニ相続一。」

㈩ 第十偈

心より相続あり、相続より果報の発生あり、業は先にして果報は次にあり、それ故に中断せるでもなく、また常住なるでもない。

と。この偈の漢訳中論の偈、般若灯論の偈、中観釈論の偈は何れも同様の訳文となっている。この偈の釈が般若灯論に出ているが、そこでは明了に、第一義として心相続し果ありとすることを認める有部の論を展開している。すなわち釈文にいう。

釈して曰はく、云何んが不断なるや。謂はく相続より能く果を起すが故なり。云何んが不常なるや。第二の刹那に至るまで住せざるが故なり。此の中に験を作る—第一義中に是くの如き業果ありて、衆生・名字・諸行と合す、諸有の勝果を得んと欲する衆生に、如来は為めに果を得るの方便を説けるが故なり、これ若し無くば如来は楽果を得るの方便を説かざらん、譬ふれば、虚空華鬘の如し。

と。ところで、「善業の因縁と果報」とについては、次の如く説く。

註　解

心の相続は何であらうとも、心より（生ずるに於て）と称せらるゝ総ては、かの滅しつゝあるより現かに生じ、かの相続より、果は現かに生ずるなり。若し心になくば、かの心の相続は現かに生ぜざるべし。何故とならば、心より（生ずるに於て）と称せらるものより、心の相続は現かに生ずるが故に、心の相続より果は現かに生じ、業は果の先行なり。それ故に断と常とには非ず。何故とならば、心は滅しつゝあるものより心の相続は生ずれども、一切の心相を滅せず、それ故に断に非ず。何故とならば、心を滅して決定して住せず。それ故にまた常にも非ず。この故に是の如く相続の果を成ずるが故に、輪廻もまた認められ、常と断との過失もまた認むべからず。（寺本訳）

中　論―「従レ心有ニ相続一　従ニ相続一有レ果、　先業後有レ果、　不レ断亦不レ常。」

（十一）第十一偈

十の白業道は法の完成の方法である。後世と此世とに於ける法の果報は五欲の福である。

と。中論には釈して（大正三〇・二二a以下）次の如くいう。

白とは善浄なるに名づく。福徳の因縁を成ずとは、この十白業道より、不殺・不盗・不邪婬、不妄語・不両舌・不悪口・不无益語、不嫉・不恚・不邪見を生ずるなり。これを名づけて善となす。身口意よりこの果報を生ずれば、今世の名利を得、後世は天人の貴処に生ずるなり。布施恭敬の種々の福徳ありと雖も、略説すれば、則ち摂して十善道中に在り。

と。中論偈の梵語の原文に、法（ダルマ）というのを、漢訳中論には「能成ニ福徳一者」とあって、「福徳」と訳す。これは第五偈の「福徳」（徳行 punya）と同義とされるもので、法即徳行というのが漢訳者の考え方と思われる。

以上の五偈を以って業果報の相続を説く有部の説は認められないとて、次の一偈（第十二偈）を以て答う。

註　解

此に世尊は法成就の方便は十善業の諸道なりと教へ、その果はまた此（世）と他（世）とに於ける五欲の徳なりと教へ給ひて、かの偈は是れのみにて詳釈すれば足れり、煩に堕することは不合理なるが故なり。是の如く何故とならば、法成就の方便と法の果とを説けり、この故に業と果とに結合することも亦有り、また常と断とに堕せざるべし。（寺本訳）

般若灯論―「求法方便者、　謂十白業道、　勝欲楽五種、　現未二世得。」

中観釈論―「求レ法方便者、是十白業道、此世及他世、得二五欲勝果一」

中　論―「能成福徳者、是十白業道　二世五欲楽　即是白業報。」

若し是の分別あらんか、多くの、そして又大いなる誤謬があろう。それ故に此の分別はあり得ない。

と。この偈に対する漢訳中論、般若灯論、中観釈論の偈は大同小異である。これら上来説かれた五偈に対し、その非なることを中論の釈（同上・二二b）にいう。

（十二）第十二偈

若し業の果報の相続するを以っての故に、穀子を以って喩となさば、その過甚だ多し。但だ此の中に広く説かず。汝穀子の喩を説くは、この喩然らず。何となれば穀子は触あり形あり可見なるに、相続ありとは、我れ是の事を思惟するに、尚ほ未だ此の言を受けず。況んや心と及び業の、触なく形なく、不可見にして生滅不住なるをや。欲するに相続を以ってするも、是のこと然らず。また次に穀子より芽等あって相続すとは、滅し已って相続すとなすや、滅せずして相続すとなすや。若し穀子、滅し已って相続すれば則ち無因となす。若し穀子滅せずして相続すれば、この穀子より常に諸穀を生ぜん。若しかくの如くならば、一穀子より則ち一切世間を生ぜん。是のこと然らず。是の故に、業果報の相続するは則ち然らず。

と。

註　解

若し汝の業と果とに於て結合を成ず。譬は種子と芽との相続結合を教示する分別は是の如くならばそこに多大の罪過を生ずるが故に、かの分別は此には認むべからず。かの論証に由て此に業と果とに於ける結合は認むべからず。煩を除くが為めに広説せず。

さらば如何なる如くに認むべきやと問はゞ。曰、（寺本訳）

中観釈論―「若如二所説一次第而分別、彼有二過失生一、其過多復大。」

中　論―「若如二汝分別一其過則其多、是故汝所説、於レ義則不レ然。」

第三項　業果の受者なし

⒀　第十三偈

諸仏独覚、声聞によりて讃歎せられたる、茲に妥当する之等分別を我等は更に説こう。

と。以下の第十三偈より第十九偈までの七偈は、固然たる業果の受者ありとする説を述べる。この第十三偈は、諸仏、独覚、声聞等、所謂るもろもろの賢聖が称讃するところの業因・業果の相順する義を概括的にまず以って述べるものと言ってよい。

註　解

般若灯論―「諸仏及縁覚、声聞等所説、一切諸聖衆、所二共分別一者。」

中観釈論―「今我復説レ此、順二正理一分別、諸仏及縁覚、声聞等讃説。」

中　論―「今当復更説、順業果報義、諸仏辟支仏、賢聖所称歎。」

⒁　第十四偈

不失が券なるが如く、そのように業は恰も負債である。不失は果よりは四種にして、本質によれば無記である。

と。この偈に対し、漢訳中論の釈（大正三〇・二二c）にいう。

不失法（avipranāśa）は、当に知るべし、券の如し。業は取物の如し。この不失法は欲界繋、色界繋、無色界繋、また不繋なり。若し善・不善・無記を分別する中には、但だこれ無記なり。この無記の義は阿毘曇中に広く説く。

と。ここに券（pattha）即ち契書の喩が出されているが、これを般若灯論には釈していう。

釈して曰はく、これ謂はく不失の法あり。債主に券ありて主は財を与ふと雖も、而も散失せずして後時に至って子と本と倶に得るが如くに、業もまた是くの如くに能く後果を得す。業は已に壊すと雖も、不失法の在るあるに由って、能く行人をして勝果報を得せしむ。また債主既に財を得已れば負債人の前に於いて其の本券を毀つが如く、是くの如く是くの如くに、不失法は能く造業者に果を与へ已れば其の体また壊す。

と。この正量部所説の不失法は、後に龍樹が之を破斥する。

註　解

恰も是の如き負債は業を見るが（如くに）、恰も是の如き券は不失（法）を見るべし。譬は負債はかの財を消費するとも商券は存するが故に、財主の財は失はれず、財（の畜積）は利子と共に来るべし。是の如く一刹那の業は滅尽するも、尚かの因より生ずる不失と名けらるゝ法あるが故に作者の業果は失はれず、殊勝の果と共に来るべし。恰も財主が財を返戻さるゝとき、負債の券は失はるべし。是の如く作者が果を受嘗するとき、不失（法）もまた是の如くなるべし。

かの不失法は亦本性（prakṛti）に由て、善と不善とを甄別せざるが故に無記なり。是等の失を広く離れんが為めに本性は無記なり、と定めらる。是等の業も、また阿毘曇中に於て知らるゝが故に、煩を離れんが為めに説明せず。（寺本訳）

中　論―「不失法如レ券、業如二負財物一　此性則無記、分別有二四種一」

(十五) 第十五偈

(不失は)(見道の)断によりて断ぜらるべきものにあらずして、思惟によりて断ぜらるべきものである。それ故に不失によって諸業の果報は生ずる。

と。ここは不失法は何道の所断であるかを説く。中論の釈(同上・二二c)にいう。「見諦の断ぜざるところ、一果より一果に至り、中に於いて思惟に断ぜらる。是を以って諸業は不失法を以っての故に果生ず」と。この釈の意味は文面上、直ちに理解し難いが、般若灯論には次の如く判り易く釈している。

釈して曰はく、これ謂はく苦集滅を見る道の断ぜざる所なり。何時に断ずるや。謂はく修断進んで後果に向ふ時に断ず。また次に、見苦所断の不善業は断ずと雖も、此の不失法あるによって見苦の時に断ぜざるは、これ不失法能く果を与ふるが故なり。目揵連、外道の辱めを被り、離波多比丘、梵摩達王に十二年の禁を被れるが如し。目揵連等は聖果を獲と雖も不失法の在るによるが故に、宿の不善業の報を受けたり。

と。思うに此の論法に依れば、釈尊の九悩も不善業の報ということになる。

註解

是の如く何故とならば、是の如く苦等を見れば、所断は(見道)所断に由て断ぜられず。それ故に苦等を見れば、所断の業は不善業の如く業を断滅するも、尚不失法に由て諸業の果は生ずるに至るべし。(寺本訳)

般若灯論―「不下為二見断一断上、而是修道断、以二是不失法一、諸法有二果報一」

中観釈論―「見道所レ不レ断、至二修道一乃断、是故不失法、能持二於業果一」

中　論―「見諦所レ不レ断、但思惟所レ断　以レ是不失法、諸業有二果報一」

(十六) 第十六偈

（不失が）断によりて、或は（他の）業の顕現によりて断ぜらるべきものならば、其処に業の否定等の誤謬が伴い来るであろう。

と。中論の漢訳（大正三〇・二二b）にいう。「若し見諦所断にして、しかも業は相似に至らば、則ち業を破する等の、かくの如き過咎を得ん」と。中観釈論の偈には次の如く説く。「若し見苦の時に断ずれば、彼れ即ち過失有り。相似の業有るが故に、断ずれば即ち業を壊す」と。漢訳中論に釈して言う。（同上・二二c）「若し見諦の所断にして、しかも業は相似に至らば、則ち業を破するの過を得」と。これを般若灯論には判り易く釈して言う。

釈して曰はく、此の不失法は若しくは見道の為めに断ぜられ、若しくは業と共に倶に後世に至らば、これ則ち過あり。何の過ありや。若し不失法が同じく見道所断にして随眠・煩悩・業もまた倶に断ずれば、即ち業の果を壊す。何等の果を壊するや。謂はく見道所断の不善業の果を壊す。この義応に知るべし。修道に若し断ぜずんば、聖人も応に具足して凡夫の業あるべし。ここを以っての故に、煩悩と業とは見道の断となし、不失法は見道の断となさず。この故に業は見道に断ずるが如く、不失法は修道進んで後果に向ふ時に断ず。

と。

註　解

此に若しかの不失法は苦等を見るが故に、所断のものは（見道の）所断によりて断ぜられ、業滅して顕現し、衆同分とならば、そこに業果なきが故に、業滅等の諸過失に堕するが故に、そは謂ふべからず。是等も亦広く阿毘曇の中に詳釈せらるゝが故に、此には説明せず。（寺本訳）

中　論―「若見諦所断、而業至レ相故、則得レ破ニ業等一　如レ是之過咎」

(七) 第十七偈

界を同じうする一切の相似又は不相似なる業の結合するとき、然も唯一のかの（不失が）生ずる。

と。漢訳中論の偈（同上・二三b）にいう。「一切の諸々の行業と、相似なるも不相似なるも、一界に初めて身を受くる、その時に報は独り生ず」と。その釈（同上・二三c）にいう。「また次に不失法は、一界に於いて諸業と相似・不相似に、初めて身を受くる時、果報独り生ず」と。

これを般若灯論には次の如く釈している。

釈して曰はく、相似とは謂はく同類の業なり。現在の命終の時に於いて一の不失法あって起り、総じて諸業を持す。不相似とは謂はく業の種々の差別なり。欲界の業、無色界の業の如く、無量の種あり。

と。

そうすれば、「幾種の業あつて、不失法の為めに持せらるるや」については、次の第十八偈に説く。

註　解

欲と色と無色と無漏界等より界相応の善業、若は不善業、若は無記、若は無漏の相似と不相似との、この一切の不失法の時に於て各々の業より生ず、そは再生結合の時、唯独りのみ生ずべし。（寺本訳）

般若灯論―「現在未終時、一業一法起。」

中観釈論―「諸界一法生、一業一法起。」

中　論―「一切諸行業、相似不相似、一界初受身、爾時報独生。」

(八) 第十八偈

一切の二種の（業の）かの（不失の）法は、一一の業の現在するときに生じ、その異熟したるときにも亦住す

る。

と。これを漢訳中論の偈（同上・二二c）にいう。「かくの如き二種の業は、現世に果報を受く」と。その釈にいう。「現在の身に於いては、業より更に業を生ず。この業に二種あり。重きに随って報を受く。或は言ふものあり、この業は報を受け已って業猶ほ在り、念念に滅せざるが故に」と。之を般若灯論に釈して言う。

釈して曰はく、二業とは謂はく、思と及び思より生ずるとなり。或は有る人言ふ、業は報を受け已って、而も業猶ほ在るは、念念滅ならざるを以っての故なり。また前の如く無量種の差別を説けるは、また一一の（業）に一一の不失法あって起り、持するが故なり。何故に不失法は果を与へ已って猶ほ在り、而も更に数々果を与へざるや。謂く已に果を与ふるが故なり。已了の券の如し。已に財を還へし訖れば、縦ひ券の在るあるも、更にまた得ず。不失法もまた是の如し。已に果を与ふるが故に更に数々果を得ず。

と。そうすれば、不失法は何時滅するか。之について次の偈がある。

註　解

此の生に於て一々の業は思と思已との差別、若は善と不善との差別の二種の一切の不失法の総ては各別に生ずべし。異熟に於ても亦住す。そは業は異熟の因によりて滅するが如きは決定性にあらず。そは住し終るも尚果を生ずる能はず、果は生じ終るが故に、決定して消費し尽くさるる券の如し。（寺本訳）

中　論—「如是二種業、現世受果報、或言受報已、而業猶故在」

㈨　第十九偈

かの（不失）は果報を超えてより、死よりして滅する。そこには無漏と有漏との区別を示すべきである。

と。これを漢訳中論の偈（同上・二二c）には次の如く言う。「若しくは度果し已って滅し、若しくは死し已って滅

す。この中に於いて、有漏と无漏とを分別す」と。同じく中論の偈の釈にいう。「若しくは度果し已って滅し、若しくは死し已って滅すとは、須陀洹及び阿羅漢等は、度果し已って滅し、諸々の凡夫は死し已って滅するなり。此の中に於いて、有漏と及び無漏とを分別すとは、須陀洹等諸賢聖に従って、有漏无漏等応に分別すべし」と。般若灯論には詳しく解釈して言う。

釈して曰はく、これ謂はく修道の時に断ずるは、前の命終の時の如し。相似・不相似の業に共に一の不失法あって持することこれなり。須陀洹等は度果し已って滅し、阿羅漢及び凡夫人は死し已って滅するが如し。此の不失法にまた差別あり。云何んが差別ありや。漏と无漏業との別によるが故に不失法にもまた漏と无漏とあり。彼れは是の如きが故に、不失法はまた種々の業より起って、能く衆生をして方土を受け、趣を受け、色を受け、形を受け、信を受け、戒を受くる等の差別の果を（受け）しめ、果を与へ已って然る後に方に滅す。

と。以上の七偈を以って問うのに対し、以下七偈を以て答う。

註　解

かの不失法は果を変易し、死するとき滅すべし。そは果の変易せしものは修習によりて断ぜられると、果を生ずるに由て断ぜらるとなり。死せしものは結生（再生）の時、唯独り生ず。

不失法の分別は二種なりと知るべし。無漏と有漏との業の差別に由てなり。それ故に是の如く不失法あらば有情は種々の業より生じ、趣と種族と姓と処と時と、諸異の身と根と色と相と力と覚と勝解と戒と受用等の差別を現成すべし。（寺本訳）

般若灯論―「度果及命終、至レ此時而滅、有漏無漏等、差別者応レ知。」

中観釈論―「或至二命終一滅、或至二度果一滅、此無漏分別、彼相亦無漏。」

中　論―「若度果已滅、若死已而滅、於是中分別、有漏及無漏。」

空性にして而も断ならず、流転にして而も常ならず、業の不失は仏によって説かれた法である。と。これを中論の偈（同上・二二c）には次の如く説く。「空なりと雖も、また断ならず。有なりと雖もまた常ならず。業果報の不失は、是れ仏の所説と名づく」と。同じくその釈にいう。

此の論の所説の義は断常を離る。何となれば業は畢竟空にして寂滅の相なり。自性を離る。何の法の断ずべく、何の法の失すべきものあらん。顛倒の因縁の故に。生死に往来するもまた常ならず、何となれば若し法顛倒より起らば、則ちこれ虚妄にして无実なり。無実なるが故に常に非ず。また次に顛倒に貪著して、実相を知らざる故に、業の不失、此れはこれ仏の所説と言ふ。

と。

㈠　第二十偈

正量部の不失法の説では、業果相続して、不常不断なる義を可能にするというが、龍樹は二十一偈以下に之を破斥する。第二十偈に対し、般若灯論には説いていう。「空とは誰の空なりや。謂はく諸行の空なり。外道の所分別の如き有自性の法は無きなり。而も業の不断なるは不失法の在るあるが故なり。云何んが有となすや。有とは謂はく生死なり。生死とは謂はく諸行が種種の趣に於いて流転するが故に名づけて生死となす。云何んが不常なる。業は壊あるが故なり。云何んが不失法と名づくるや。謂はく仏は処処の経中に於いて説けり。此の分別をなすは、応に爾るべし。ここを以っての故に、我れ先に、業は果と合すと説きて出因となせるが如きは、義成ぜざるに非ず」と。この主張に対して、その非を以下の偈において説き、正義を示すのである。

註　解

是の如く何故となれば業と果とに関係す、それ故に、空性も亦認めらるるなり。諸行は外道等によりて、広く

分別せらるゝ我に由て、空なるが故なり。断も亦あらず、不失法は、決定して住するが故なり。輪廻も亦認められ、かの趣は、異別に諸行を現成する相あるが故なり。常も亦あらず、業は滅するが故なり。諸業も、亦不失法なり。不失法といはるゝ法を、仏は説き給へり、其れを又成するが故なり。かるが故に、かの分別を此に認むるなり。

此に釈して曰、かの二の分別は、常と断との過失より脱せず、この故に、それ等は正しからず。何故に然るや。是の如く若し業は自性(svabhāva)に由て小分成就することを認むるならば、是れに由て業の存することは、相続に関係するに由るか、若は不失法に由て摂持せらるゝにより果と結合するなりと思惟することは又正しかるべしと計慮するとき、常にかの業は自性に由て成ぜらるるを認むべからず、その時根拠(所依)なきが故に、それ等の思惟は認むべからざるが故なり。(寺本訳)

般若灯論―「不　断」。中観釈論―「不　断」。本偈―(無)

般若灯論―「不　常」、中観釈論―「不　常」、本偈―(非)

中　論―「雖レ空　亦　不　断　　雖レ有　亦　不　常　　業　果　報　不レ失　　是　名二仏　所　説一」

㈤　第二十一偈

業は何故に生ずることがないか。それの自性がない故である。また未だ生ぜざるが故に、其れの滅失することがない。

と。これを中論の漢訳の偈(同上・二二c以下)にいう。「諸業は本より生ぜず、定性なきを以ての故なり。諸業はまた滅せず、其の不生なるを以っての故に」と。その釈文(同上・二三a)に説く。「第一義中には、諸業は不生なり。何となれば無性なるが故なり。不生の因縁を以っての故に、則ち不滅なり。常を以っての故に、不滅なるに非

ず」と。般若灯論には、この偈について詳論しているが、今其の釈の初の部分を引用しよう。文にいう。

釈して曰はく、我が宗中には業に生あることなし。かくの如く種子の相続は第一義中にはまた生あること無し。この故に汝の所立の譬喩は無体にして、譬喩を闕くの過あり。諸業は云何んが不生なるや。無自性なるを以って是の故に不生なり。

と。ところで、諸法は自体があるときは過失があるというが、その過を示して、次の偈がある。

註　解

若は業は如何ぞ認むべからずと云ふや、釈して曰、〈第一句〉

此の故に認むべからず、是の如く不生ならば如何ぞ認めらるべき。何が故に業は無生と云ふや。釈して曰、〈第二句〉

何故とならば業は自性なし、この故に生なきが故に業は認むべからず。

此に問て曰、業はあるべし、何が故にと云ふや、世尊に由て諸業は不失法なりと説き給ひしが故なり。此に釈して曰、〈第三句〉

世尊によりて何故ぞなれば業は不生なり、この故に失はれずと説き給へるが故に、業は無生なるを能く成ずるなり。他に生ぜば如何ぞ不失となるや。若し（不失）ならば、生じたるものは又死せざるべし。何故とならば是の如くならず、それ故に生ぜば失はるべし、されど不生ならば失はれず。（寺本訳）

般若灯論―「業従レ本不生、以レ無二自性一故、業従レ本不滅、以二其不生一故。」

中観釈論―「諸業本不レ生、非二伺察可一レ得、業力心相続、業果二倶壊。」

中　論―「諸業本不生、以レ無二定性一故、諸業亦不滅、以二其不生一故。」

㊄　第二十二偈

業が若し自性上有るなら、疑もなく常住にして、また作されずしてあるものであろう。何故なら常住なるものは作らるることがないから。

と。これを漢訳の中論の偈（同上・二三a）にいう。「若し業に性あらば、是れ即ち名づけて常となす。不作をもまた業と名づけん、常ならば則ち作すべからず」と。その釈（同上・二三a）にいう。「若し爾らば、業の性応に決定して有なるべし。若し業、決定して有ならば、則ちこれ常となす。若し常ならば則ちこれ不作の業なり。何となれば、常法は作すべからざるが故なり」と。

般若灯論には、比較的簡単に次の如く釈している。

釈して曰はく、これ謂はく、自体あらば即ちこれ常となす。若し常ならば、即ちこれ業を作すべからず。何となれば、常法は作すべからざるが故なり。また変壊の相なからん。

と。もし業が無作ならば、如何なる過失があるかについて次の偈がある。

註　解

此に問て曰、若し業に自性あらば、それに由て何の過失となるや。此に釈して曰、〈初二句〉

若し業に自性（svabhāva）あらば、常となること疑ひなし、本性（prakṛti）は不変なるが故に。是の如く業は常とならば、それに由て何の過失になると云ふや、釈して曰、〈後二句〉

業は常ならば、所作に非ざるものに堕すべし。常は所作なきが故に。業は不所作なるに果を享受することありと思惟せば、過失はまた此に成ずべし。（寺本訳）

般若灯論―「業若有二自体一　是即名為レ常、　而業是無作、　常法無作故。」

中観釈論—「若業本不生、業云何有レ壊、若其有二所生一、彼云何不レ壊。」
中　論—「若業有レ性者、是則名為レ常、不作亦名レ業、常則不可得。」

(二三)　第二十三偈

若し業が作されずしてあるならば、作されずして怖る怖畏があろう。又梵行に住せざるの過がそこに伴ない来るであろう。

と。ところで中観釈論にこの偈を欠くが、中論の偈（同上・二三a）は、梵文とよく合するが、般若灯論はこれらとは相違の訳となっている。中論の偈にいう。「若し不作の業あらば、不作にして而も罪あらん。梵行を断ぜずして、而も不浄の過あらん」と。般若灯論の偈にいう。「若し業是れ无作ならば、无作にして応に自ら来るべし。非梵行の罪に住し、今応に涅槃を得べけん」と。般若灯論には之を詳しく説いて言う。

釈して曰はく、梵とは謂はく涅槃なり。若し涅槃の行を行ずれば、名づけて梵行となす。此の行に住するを梵行に住すと名づけて、此れに翻ずるを梵行に住せず、と名づく。何等かこれ梵行に住するや。謂はく善業を作し已って、而して涅槃を得るを、梵行に住すと名づく。何等かこれ梵行に住するや。謂はく、善業を作さざるを非梵行に住すと名づく。若し此の業を作さずして自から涅槃を得れば、一切の非梵行を行ずる人は皆涅槃を得べし。独り梵行を行ずる者のみ涅槃を得るに非ず。かくの如き過咎あり。

と。ところで、「世諦に於いて瓶を作り絹を作る等にも亦この過あり」、この過あるを次の偈に説く。

註　解

若し業が不作にして、又果を生じうるならば、かくして不作と会合するの怖畏を生ずるに至るべし。（寺本訳）

般若灯論—「若業是無作、無作応二自来一、住二非梵行罪一。今応レ得二涅槃一。」

中観釈論—此の偈訳欠。

中　論—「若有二不作業一、不作而有レ罪、不レ断二於梵行一而有二不浄過一」

(国) 第二十四偈

一切の世俗（慣習）が破せらるゝことと疑なく、又徳と罪との所作に区別が成立しない。

と。これを漢訳の中論の偈（同上・二三a）には次の如く説く。「是れ則ち一切世間の語言の法を破す。罪を作し、及び福を作すも、また差別あることなからん」と。この偈は、「不作にして業あり」という考えの不当を示す。その中論偈の釈（同上）にいう。「また次に、作福と作罪とに、則ち別異あることなし。布施・持戒等の業を起すを、名づけて作福となし、殺盗等の業を起すを、名づけて作罪となす。若し不作にして業あらば、則ち分別なし」と。これを般若灯論には、次の如く釈している。

釈して曰はく、これ謂はく世間に—彼れはこれ罪を造れる衆生、彼れはこれ福を造れる衆生、と言ふが如きは然らず。汝は—罪福を作さずして自然に得、と言ふを以っての故なり。

と。次の偈には、「罪福を作さずして自然に得」ということの過を示す。

註　解

業を作らざるも尚果を生じうるならば、世間は果の為めに世俗を造らしめ、農業と商業と牧畜とを求め、王に奉仕することゝ学問と工巧と技芸とに熟達し、これは夏に於て作すべし、これは冬と春とに於て作すへしと云はるゝなどの一切の世俗事と又相違すること疑ひなし。能作と不能作とに其等の果は来るところに堕するが故なり。（初二句）（寺本訳）

業を作らずして尚果を生ずるならば、是れは諸徳の作者なり、是れは罪を作すものなりと云はるゝ是等の差

別も亦認むべからず、一切の善と不善との業を作らざるものも亦あることに堕すべし、それ等の果も亦得らるゝことに堕するが故なり。（後二句）（寺本訳）

中観釈論―第二十四偈欠。

中　論―「是則破二一切一世間語言法　作レ罪及作レ福　亦無レ有二差別一」

㊄　第二十五偈

若し業が自性をもてるが故に、決定せるものなれば、その（業の）異熟が更にまた異熟するであろう。

と。中論の偈（同上・一二三a）に説く。「若し業は決定して、而も自ら性ありと言はば、果報を受け已って、而も応に更にまた受くべし」と。中観釈論にはいう。「若し法自体有り、業有りて而も住す可くば、二世に報を受け已って、彼の業還って復た在らん」と。この二訳と異る意訳らしい偈文を示すのが、般若灯論の偈である。その文にいう。「業の住あるを以っての故に、而も不失と名づくれば、また応に果を与へ已って、今また更に果報を与ふべし」と。漢訳中論の釈（同上・一二三a）にいう。「また次に、この業若し決定して有性ならば、則ち一時に果報を受け已って、また応に更に受くべし。この故に汝―不失の法を以ての故に業報ありと説かば、則ちかくの如き等の過あり」と。般若灯論の釈にいう。

釈して曰はく、住とは云何ん。謂はく自体有るが故なり。更に、果を与ふとは、業の住するによるが故に、作者に果を与へ已ると雖も、券の在るあらば、已償の債を重ねて償ふを須ふるが如きが故なり。業も亦かくの如く体の在るあるによって還た果を与ふることを得ん。

と。この次の偈には、有部の惑・業・苦（果）の縁起説を破斥する。

註　解

業を作らずして、尚果を生ずるならば、かの業の果は、異熟し已るものにも、亦再三他の異熟果は熟すべし。何が故に云ふとなれば、若し何故とならば、業は自性（svabhāva）によりて、決定して住す。それ故に、自性あるが故なり。

般若灯論―「以レ有ニ業住一故、而名ニ不失一者、亦応ニ与レ果已、今復更与レ果。」

中観釈論―「若法有ニ自体一、有レ業而可レ住、二世受レ報已、彼業還復在。」

中　論―「若言業決定　而自有性者　受ニ於果報一已　而応ニ更復受一」

第四項　業の因果無自性

(廿六)　第二十六偈

業はこれ煩悩を自体とし、そしてかの諸煩悩は真実にあるのではない。若しかの諸煩悩が真実にあるのでなければ、業は如何にして真実に有ろう。

と。中論の偈（同上・二三a）にいう。「若し諸〻の世間の業、煩悩より生ずれば、この煩悩は実に非ず、業は当に何ぞ実あるべけん」と。その釈にいう。「また次に、若し業は煩悩より起らば、この煩悩は決定あることなし。但だ憶想分別より有るのみ。若し諸〻の煩悩无実ならば、業は云何んが実あらん。何となれば、因无性なるが故に、業また無性なり」と。般若灯論の偈とその釈に言う。

煩悩が若し業の性ならば、彼れ（煩悩）は即ち无自体なり。
若し煩悩が非実ならば、何ぞ業の是れ実なるもの有らん。

釈して曰はく、性とは謂はく因なり。これは―煩悩これ業の因、と説くなり。譬ふれば泥を瓶の体となすが

如し。かくの如く煩悩を業の体となす。云何んが非実なるや。謂はく煩悩は無自体なるが故なり。云何んが无自体なるや。謂はく先きに観察せる所にて、已に起法を遮し、また諸法の有自体を遮したり。これ謂はく、煩悩はこれ業の因に非ざるなり。ここを以っての故に因の義成ぜず。及び汝の義に違す。云何んが違するや。謂はく世諦中に於いては煩悩を以って業因となすも、第一義には非ず。この故に違すと言ふ。また次に先の観煩悩品中の偈に説けるが如し―愛非愛顛倒を而も所起の縁となす。彼れ（愛非愛等）既に无自体なり。故に煩悩は非実なりと。先きに已に広く遮せるが故なり。

と。

註解

此の業は煩悩の因より生ずるならば、それらの煩悩は生なきが故に、自性なきが故に、縁生の故に、如実に非ざるが故に。若し是の如く、それらの煩悩は如実に非ざるならば、さらば今かの業と煩悩とは、如何にせらるべきぞ。業の因の諸煩悩は自性なきが故なり。

此に問て曰、業と諸煩悩とは、自性のみ存すべし。諸煩悩の果と業と身相とあるが故に、業の果は身相あるが故なり。（寺本訳）

中　論―「若諸世間業　従於煩悩生　是煩悩非実　業当何有実。」

第五項　惑業空諸身亦空

(二七)　第二十七偈

業と諸煩悩とは、諸々の身体の縁であると謂われている。業と諸煩悩と、彼等若し空ならば、諸々の身体に於

いて何の説明があるか（身体について何ぅ説明する）。

と。これは有部において、惑と業とは、決して無性不実でなく、それが無性不実でないからこそ果報の身が現にあるではないか、という問いをもつ。これに対する答が此の一偈である。中論の偈（同上・二三a以下）に説く。「諸〻の煩悩と及び業とは、これ身の因縁と説く。煩悩と諸業とは空なり。何ぞ況んや諸身に於いてをや」と。その釈にいう。「諸賢聖は説く――煩悩と及び業と、これ身の因縁なり、と。この中、愛は能く生を潤し、業は能く上中下、好醜、………の果報を生ず。今諸〻の煩悩と及び業と、種々に推求するに決定あることなし。何ぞ況んや諸身に決定あらん。果は因縁に随ふが故に」と。般若灯論の釈には、第一義中において観察すれば、諸法の上・中・下、………………の種々のその他の果報は自体なく、業・惑も自体無く、身も自体が無いと釈す。「諸論中に諸賢聖等は世諦に約して説けり」という。

註　解

此に汝は、業と諸煩悩とは自性あるのみ、それ等の果あるが故なりと言へるは、論によれば、業と諸煩悩とは諸身の縁（pratyaya）なりと説くことは俗（諦）なれども真諦には非ず。何の故に云ふや。業と諸煩悩とは自性なきが故に、それ等の果身も亦自性なきが故なり。（寺本訳）

此に問て曰、業は唯あるなり、その果を受用（saṃyojana）する享受者あるが故なり。若し如何にしてそれを知ると云はゞ。答曰、（次偈の前註）

中　論―「諸　煩　悩　及　業　　是　説ニ身　因　縁一　　煩　悩　諸　業　空　　何　況　於ニ諸　身一」

第六項　無起業者果不生

(壬)　第二十八偈

無明に覆われたる衆生は、彼れは渇愛を結縛とする。彼れは享受者（業の果を享受する者）である。そして彼れは作者より別ではない。又作者と同一でもない。

と。これは問いの偈である。その問いは中論（同上・二三b）に説く。「汝種々の因縁にて業と及び果報とを破すと雖も、しかも経に起業者ありと説く。起業者有るが故に、業有り、果報有らん」と。中論の偈にいう。「无明の蔽ふところ、愛結の縛するところ、而も本の作者に於いて、即ならず亦異ならず」と。この問いの偈を釈して言う。「无始経中に説く、衆生は无明のために蔽はれ、愛結に縛せられ、无始の生死中に於いて往来し、種種の苦楽を受く。今の受者は先の作者に於いて即是ならず亦異ならず。若し即是ならば、人罪を作して牛の形を受けんに、則ち牛とならず、牛人とならず。若し異らば、則ち業の果報を失して、断滅に堕す。この故に受者は先きの作者に於いて、即是ならず、また異ならず。

と。この問いに対し、以下二偈を以って之に答う。

註　解

世尊は「無始無終経」等に、無明に覆はる〻諸衆生は、渇愛の一切結を有すと云へるものと、是の如く若し汝自から此の罪業を作らば、汝自身は亦その異熟をひとしく享受せらるべく要すと説き給へり。そは又作者と異ならず、又それはその者にあらず、其者と異者とも言はれざるが故に。この故に業も亦唯有るなり。（寺本訳）

般若灯論―「業不㆓従㆑縁生㆒　不㆘従㆓非縁㆒生㆖　以㆓業無自体㆒　亦無㆓起㆑業者㆒。」

中観釈論—「業不二従レ縁生一、不下従二非縁一生上、見レ有レ業相違、是故無二作者一。」

中　論—「無明之所レ蔽、愛結之所縛、而於二本作者一、不レ即亦不レ異。」

第七項　諸業皆空亦無性

(二九)　第二十九偈

縁所生なる業も、縁所生ならざる(業)も存在せざるが故に、それ故に作者も亦存在しない。

と。中論の偈(同上・二三b)に説く。「業は縁より生ぜず。非縁よりも生ぜず。この故に則ち能く業を起す者あることなし」と。その釈にいう。「若し業なく作者なくば、何ぞ業より果報を生ずることあらん。若し果報なくば、云何んが果報を受くる者あらん。業に三種あり、五陰中の仮名人、これ作者なり。この業にて善悪処に於いて生ずるを名づけて果報となす」と。これを般若灯論には次の如く釈す。

釈して曰はく、これ謂はく、業等は無起なり。業に三種あり。一には謂はく業、二には謂はく果報、三には謂はく受果の者なり。今推求するに、業は無起なるが故に作者もまた無起なり。作と及び作者とは先きに皆已に遮して実体あること無し。

と。

註　解

かの作者は亦かの業の如く不生なるが故に、作者は滅するが故に、実事として在らざるが故に、業と作者とはなし。(寺本訳)

般若灯論—「業不二従レ縁生一、不下従二非縁一生上、以二業無自体一、亦無二起レ業者一。」

中観釈論―「業 不ニ従レ縁 生一、不下従ニ非 縁一生上、見レ有レ業 相 違、是 故 無ニ作 者一」

中　論―「業 不ニ従レ縁 生一、不下従ニ非 縁一生一、是 故 則 無レ有下 能 起ニ於 業一者上」

(卅) 第三十偈

若し業と作者とが存在しなければ、何処に業より生ずる果報が存在しよう。若し果報が存在しなければ何処に享受者があろう。

と。中論の偈（同上・二三b）に説く。「業なく作者なくば、何ぞ業より果を生ずることあらん。若し其れ果あることなくば、何ぞ果を受くる者あらん」と。同じ偈の釈にいう。「若し起業者すら無くば、何ぞ況んや業あり、果報あり、及び果報を受くる者あらん」と。般若灯論には次の如く釈す。

釈して曰はく、ここを以っての故に、汝―第一義中に業あり、果を受くる者あり、と言ふは、其の義成ぜず、また汝の義に違す。云何んが違するや。謂はく、翻って世諦を以って物（人のこと）をして解せしむるが故なり。

と。

ここで問うていう。「汝、種々に業と果報と及び起業者とを破すと雖も、しかも今現に衆生業を作し、果報を受くるを見る。是のこと云何ん」と。これに対して中論には以下の三偈を以って答えた。

註　解

若し観察するに業もなきが故に、作者も亦なくば、業より生ずる果は何処にかあらん。若し果が存することあらざれば受用者の如きは何処にかあらん。受用者の語を説くといへども、因なきが故に。（寺本訳）（以下は次偈の前註）

此に問て曰、如何に作者と業と果と受用者と業と煩悩等なしといふ、そは洵に決定的なるや。此に釈して曰、凡そかの縁起（pratītya-samutpāda）に於て有りと、或は無しと云はるゝが、何処に正理ありや。是の如き執を退転せんが為めに此の喩を知るべし。（寺本訳）

中　論―「無レ業、無レ作者　何有レ業生レ果　若其無レ有レ果　何有二受果者一」

と。

㈢　第三十一偈(A)

譬えば所変化人が世尊の神通によって幻作され、その所変人が更に別の所変化人を幻作するが如く……

と。

㈣　第三十二偈(B)

その如くに、作者は所変化人のすがたで、かの作されたる業は、恰も所変化人によつて幻作せられたる別の所変化人の如くである。

と。以上二偈の中論の偈（同上・二三b以下）にいう。

世尊神通の所作の変化人の如き、かくの如き変化人、また化人を変作す（以上第三十一偈）。初めの変化人の如き、これを名づけて作者となし、変化人の所作、これを則ち名づけて業となす（以上第三十二偈）。

と。これを釈していう（同上・二三c）。「仏の神通力所作の化人の如き、この化人また化人を化作す。化人の如きは実事あることなし、但だ眼見すべきのみ。又化人の口業は説法にして、身業は布施等なり。この業は実なしと雖も、而も眼見すべし。かくの如く生死の身と作者と及び業と、また応にかくの如く知るべし」と。

般若灯論の釈には、次の如く釈して、我体なき故に作者なしという。その文にいう。

釈して曰はく、これ謂はく、作者は化と相似す。展転して縁より起り、我体あること無きが故なり。而して此

の所作の業は、また化人の如く、自体あること無し。譬ふれば、化仏より化を起すが如し。かくの如く、身口の業等の所作の事は実あること無しと雖も、而も眼見すべし。応に是くの如く知るべし。

と。

註　解

(A) 般若灯論―「如㆓仏神通力㆒、現㆓作化仏身㆒、於㆓是須臾間㆒、化身復起㆑化。」

中観釈論―「如㆓仏神力化㆒、化㆓成具足相㆒、是化復起㆑化、初化名㆓化者㆒。」

中　論―「如㆓世尊㆒神通、所㆓作変化人㆒、如㆑是変化人、復変㆓作他人㆒。」

(B) 般若灯論―「此初化身仏、而名為㆓作者㆒、化仏之所作、是即名為㆑業。」

中観釈論―「諸法如㆓化相㆒、作作者無㆑作、説㆓作者等体㆒、皆云何可㆑有。」

中　論―「如㆓初変化人㆒　是名㆓為作者㆒　変化人所作　是則名為㆑業。」

(国) 第三十三偈

諸〻の煩悩と業と身体と作者と果報とは、乾闥婆城のすがたにして、光炎、夢と等しきものである。

また響の如し」と。般若灯論の偈も、中観釈論のそれも、これと大同小異である。この中論の偈を釈して次の如く説く（同上・二三c）。

と。中論の偈（同上・二三c）に説く。「諸〻の煩悩と及び業と、作者と及び果報と、皆幻と夢との如く、燄の如く

煩悩とは名づけて三毒となす。分別すれば九十八使、九結、十纏、六垢等の无量の諸煩悩あり。業は名づけて身口意の業となす。今世後世に分別するに、善・不善・無記、苦報・楽報・不苦不楽報、現報業・生報業・後報業、かくの如き等の無量あり。作者は名づけて能く諸煩悩と業とを起し、能く果報を受くる者となす。果報

は善悪の業より無記の五陰を生ずるに名づく。かくの如き等の諸業は、皆空にして無性、幻の如く、夢の如く、響の如く、燄の如し。

註　解

一切法を是の如く見るべきなり。（寺本訳）

　般若灯論―「業煩悩亦爾、作者及果報、如二乾闥婆城一、如レ幻亦如レ焔。」

中観釈論―「諸法無レ有レ体、如二乾闥婆城一　煩悩業及身、作者果亦然。」

中　論―「諸煩悩及業　作者及果報　皆如二幻与夢一、如レ実亦如レ響。」

以上によって中論の業説の全容を知ることができよう。

そして、項目的に中論の業説をまとめるならば、(1)業は決定ならず、(2)業果報相続せず、(3)業果の受者なし、(4)業の因果無自性、(5)惑業苦諸身亦空、(6)無記業者果不生、(7)諸業皆空亦無性ということになるのである。

第九章　大乗諸宗の業説

第一節　華厳経の業思想

第一項　業は無体と説く

一般に仏教業説の基盤と見られるものが有部の其れとすれば、華厳の業説は有部に比べて如何なる関係にある

か、此の節の中で明かにしたい。華厳においては起にして不起、不起にして起となし、縁起の当相、直ちに本具性徳のままの全現となし、不起は無性の故にそのまま起とせられ、起不起二而不二の立場にたつ。この立場の業説は、広くして高い立場であって、有部に説く業の基本的なものをも拒否せずに認めて隔歴を脱し、深く業の真意を探る。随って「業は能く六道の因となる」（探玄記一四、大正三五・三六八a）とし「業果不壊」となし、「業は百劫を経と雖も而も終に失壊無し」（同四、同・一八一a）と説き、定不定業、黒白等の四業説（同一四、同・三六八a以下）も取り、「能尽業相は是れ無漏業」（同上）と言い、有部を始めとして諸経論の業の見解を能く包容して偏執がない。

しかし有部は三世実有法体恒有と主張して業有体の説であるが、華厳は三世についても性空門成有門の両門調和の考えに立ち、因縁生無自性の空思想が根底をなし、業無体の説である。随って「業は幻の如く、業報は電の如く、諸行は化の如く、因縁より生じたる法は響きの如し、云々」（華厳経一四、大正九・四九二b）と表現し、また「衆生を離れては業性は得べからず、業性に所有無ければ、衆生の身も真に非ず」（同一〇、同・四六五b以下）等と説く。

探玄記に「天声不堕辺見の喩は、業性の断常を離るるに喩ふ」（探玄記一六、大正三五・四〇二a）と云うのは、業性を固定視せず、断常二見の偏執をなさず、中道に立場をおくことを示す。有部が真妄を差別して固定化するのに対して華厳は「心仏及衆生是三無差別」（華厳経一〇、大正九・四六五c）という三法無作を根底とし、此等の三を解するに縁起融通無碍となす故、一に随って余を摂し性が異らない。心を「工みなる画師」（同上）と譬える如く、真は妄を離れることなく、妄亦真を離れず、真妄不即不離とし、固定的一辺に凝結することがない。

華厳経に「業報は虚妄にして所有無く亦所著無し」（同一四、同・四九〇b）とし「諸法は業報無くして業報を出生

す」（同上）となすのは、業因業果の無固定性、無体を示すもの、また探玄記に「声非生滅の喩は、業は報を感ずるが故に滅せず、縁成の故に生ぜざるに喩ふ。又釈すらく、業性は即ち生滅せず、而も報を失せず」（探玄記一六、大正三五・四〇二a）とあるのも亦業無性にして不生不滅となすのである。

有部では、造業の主体としての我を認めぬが、探玄記には無自性の立場で業果をみとめつつも造者無所有と説く。即ち言う、「諸識が縁起し、互相に集成して、自性無きが故に、業果有ることを得。実に四大の中に別に人我有りて、能く業を作りて、果を受くるには非ず。故に造者は有ること無しと云ふ」（同四、同・一八〇c以下）と。造業や転生の主体等は、無我の立場にある全仏教の関与せぬことであろうか。思うに常一主宰の我は立てずとも、宗教的に造業や転生の体を有部も亦拒否しえない筈で、それは五蘊身と為してよいであろう。択滅を証することは、有漏の五蘊身より無漏のそれへの転換であり、その意味からは、造業転生の体は五蘊身と言えるであろう。

華厳もこの五蘊身については、有部と同様に扱う面もあるが、主とするものは、心である。探玄記（同一一、同・三〇八b）に説く、「名色を以て報と為す。自報の体なるが故なり。四蘊を名と為し、色蘊を色と為す。色と形とは、観る可きを以て、当相に之れを説き、余の四は是れ心心法にして、冥漠として名に非れば弁ぜざるが故に、説きて名と為す。楞伽に云はく、名を以て無色の四陰を宣説するが故に、号して名と為すと。是れ衆生を謂ふなり」と。しかも「心仏及衆生是三無差別」と華厳（一〇、大正九・四六五c）に説く故に、心は本であり、形は末であって、心の無性に立場をおいて、造業・転生・証悟の体となしうるのである。

探玄記（二、大正三五・一四一a）には、「縁起は無作なるをもって、業性は即ち真なり」と説き、衆生所造の業は縁起法であり、其体は無作無性、然かも之を真実という。即ち業は、縁起無作、真如性空の理で、本来寂滅空であるから其業は事実に感果しないと考えるのは誤りで、事実は感果する。之を不思議という。そして業の果報の不虚

であることを真と言うのである。

第二項　心性一果報多し

華厳には心性一なるに果報多く、善趣悪趣に生じ、或いは各個人に美醜等の差あるは何故かを問題にする。探玄記には心性一ならば果は一の筈、逆に果多き時は心も多なる筈と説き、心性一果報多きは進退両難ありとて、「心が若し報に随つて多を成ぜば、則ち唯識を失し、報若し心の如く一と為さば則ち業果に乖く」（同四、同・一七六c以下）と難ずる。有部では「世の別は業に由りて生ず」（倶舎論一三、大正二九・六七a）となし、華厳もそれと同じく、探玄記（一四、大正三五・三六九a）には「業の異るに由りて生に別あり」と説くが、心性一なるに果多きことを問題として取上げたのは、華厳の深い思考を示している。これに対し、業は無知であり、無性を成ずるという点から、経（華厳経五、大正九・四二七a）には解答し、「業は心を知らず、心は業を知らず、受は報を知らず、報は受を知らず、心は受を知らず、受は心を知らず、因は縁を知らず、縁は因を知らず、智は法を知らず、法は智を知らず」と説く。心性一果報多きは、たとえば阿頼耶を離れて識の外に一法もないとの立場から説明しうる。これ真如門と生滅門との二門無碍から考えられうるのである。

真如門の辺は一切法の差別相を泯じ、総じて摂するが、生滅門の辺は一切法の差別相を存して摂する。此の様な存泯の二門は無碍を成ずとの円融の立場より、先の難問は解答しうるのであり、有部の隔歴の立場では為しえない所である。

第三項　感報定と作業定

有部では定・不定業を分け、華厳亦此の分類を採用するが、有部の定業の定とは感果する時期に関するものであった。しかるに華厳には、雑集論にもみられる受異熟決定・作業決定の両者を分けるのと同様に、感報定・作業定の二を分けるが、これは果の決定のほかに因の決定の面を広く眺めた進んだ思想と言える。定不定を分けることに依り宿作外道の見に堕することはないが、更に二定を分けることに依り、広い因縁に依る複雑な事象の存在を、合理的に説きうることになる。探玄記（一〇、大正三五・二九三a）に言う、「曽て已に決定の業を造作して、報を受くること必然なるを感報定と名づけ、宿罪が心に熏じて、必ず悪を造らしむるを作業定と名づく。縦ひ仏は自在なりとも、彼の二定に於いては、其の縁をして差闕せんと欲するに、成就せざらしめ、終ひに亦摂す可からず」と。凡夫が顚倒分別や根本執著のために故思造業が左右されたり、自障障他することも、作業定説により解釈されうるのである。

第四項　無数の業報世界

有部では三界五道二十五有三千世界等の世間の説があり、華厳亦それを説くとは言え、隔歴的固定的に眺めず、立体的融通的の説をなす。即ち華厳（新訳華厳経八、大正一〇・四三c）に依れば十仏刹微塵数の世界形を説き、廻転形、江河形、漩流形、輪網形、壇墠(せん)形、樹林形、楼観形、尸羅幢形、普方形、胎蔵形、蓮華形、佉勒迦(きゃろか)形、種々なる衆生形、円光形、雲形、網形、門闥形の世界や仏相好の世界を説く。探玄記には、世界の数量は多く、十方無量となし、又世界形類は、広狭・義類・麁細・依住の四点の分別がなされるとし、更に事相上、器世間・五蘊世間の

二、麁細上、有為世間・無為世間、或は分段・変易、若しくは有為生死・無為生死の二、染浄上、器世間・衆生世間・智正覚世間の三が仕分けられるとする。これら異る世間を感じるのは、すべて業力に依るとするほかない。

しかるに華厳においては、固定的世間なしとし、探玄記（一一、大正三五・三〇八c）には次の如く説く。「真実義相とは、帝釈の妙勝殿上に宝珠有りて、網と為るが如し。天珠は明浄にして、一珠中に一切珠を現じ、一切珠も亦爾なり。互に障碍無し。世界も亦然り。一処の世に於いて多世界有り、多世界塵の中に復た多界有り。是くの如くして重重無障無碍なり。幻業の作の如きが故なりとは、転じて之を喩顕するなり。世の幻師の、幻業の用を作して、水処に於いて火を見せしめ、火処に水を見せしめ、小処に大を見せしめ、皆障碍無きが如く、此れも亦是くの如く、世界は実に爾るなり。故に真実と名づく。此れは是れ如理智中の如量の境界なるが故に、唯智のみが能く知ると云ふなり」と。

その他、法法界・人法界・人法倶融法界・人法倶泯法界・無障碍法界の五重を分別し、又法法界にも事法界等の十を分け、或いは正報法界等の十法界ありとするなど、重重無尽の法界の体相を見究めるのが華厳であり、これは有部等の世界説と異る融通的見方であり、業無性、無自性説と相対応するものである。

第五項　滅罪等と代受苦

有部においては、五戒中、飲酒は遮罪、他は性罪となすが、華厳亦此等二罪の分類をなす。併し華厳（同七、同・二五三c）の場合は、違理の性罪に対し、違教の遮罪を打ち立て、罪を聖者の訶厭するものという有部の定義よりも広い立場で解釈する。これは増支部経典（南伝一七・三〇四）に、「伽藍衆よ、もし汝等が唯自らこの法は不善なり、この法は有罪なり、この法は智者の訶毀するところのものなり、この法を円満し執取せば、よく無益と苦と

を引くと覚るならば、伽藍衆よ、汝らはその時は彼を断つべし」となす幽意を開顕した如く考えられる二罪の分別である。

探玄記（七、大正三五・二五四a）には礼仏・懺悔・勧請・随喜・廻向が、夫々(1)我慢、(2)悪業、(3)謗法、(4)嫉妬、(5)異求（又楽世有）の障を除くと説き、又（同・二五三c）経典の住持演説等が縁となり、或いは禍難の出来することに依り、悪業悉く消滅すると説き、また実相を観じて滅罪すとも説く。しかし正法住持や懺悔に依り、完全滅罪か否かという問題に対し、探玄記（同上）には亦滅亦不滅という両面を語る。即ち転重という辺により亦滅とし、軽受の辺により亦不滅という。しかるに、徹底した滅罪は、理観によるとする。即ち探玄記（同上）に依るに、「理観に依つて滅す。謂はく諸法空なりと観ず、罪相不可得なり、消滅せざるなし」と述べるのである。

有部においては、有情を繋縛する有漏雑染法の得を断ずるのが滅罪の仕方で、無根信を得た阿闍世王も殺父の過去の罪が存するから、懺悔や無根信でも完全に滅罪しえないで、一度は必ず堕獄するを免れないとされる。しかるに華厳は之とは異り、罪体を断滅して証悟するとは説かず、転融されるとする。即ち探玄記に十種の転を説く中にも見える如く、世間を転じて出世間を成じ、そこに転融による完全滅罪が示唆されるのである。

善業と悪業とを区別する標準には、自性善、自性不善、その他多数あることが有部の論書に見えるが、華厳においては、染浄のものすべて法輪たりうると説き、貪瞋即道ともなし、万法は菩提涅槃への良縁ということも考えられている。探玄記（二、同・一四三b）には、「善悪の二法は、並びに法輪と作るに堪ゆるに由るが故に、平等と云ひ、法輪は物を利するが故に、清浄と云ふ」と説くのも、此の意である。善悪業の融通的見方は、それを法界縁起の世界にもおし拡げうることは自然であって、本を以て末に従えば娑婆、末を以て本に従えば華蔵、さらに華蔵に依って娑婆あり、染浄は相分れても、これ末が本に依り、両界双現も考えられ、又果海不可説の辺に立てば、染浄

双絶といい表わされる。要するにこれ亦、業の融通から果の世界の融通も考えられているのである。このように有部の善悪染浄の隔歴観を超えるものが華厳の立場である。

有部では菩薩について種々解説する。例えば、（倶舎論一二、大正二九・六三c）「上士は恒に勤めて、自は苦にして他は安楽なると及び他の苦の永く滅することを求む。他を以て即ち己れと為すが故に」と説き、また（同上）「菩薩は物を済ふて己が悲を遂ぐ。故に他を救ふを以て、即ち己が益と為す」とも「菩薩は普く一切に於いて、能く一切乃至眼髄を施す。行ずる所の恵捨は、但だ悲心に由る。自から勝生の差別を希求するに非ず」（同一八、同九五b）ともいう。これは一般に、仏教に説く三種廻向の中の衆生廻向に相当する。しかし有部では衆生救済が自業自得の業説上、いかにして可能かという点に深い考究を加えていない。

華厳においては、極めて委しく菩薩代受苦の精神を説くが、その註釈書探玄記には、代受苦が業説と矛盾しないで成立する点を説く。第一には（探玄記七、大正三五・二四五c）「苦の事を以て自ら要らず其の願行を増すが故に」という。第二は（同二四六a）「菩薩の留惑同事に約す。有苦の身を受けて、苦の衆生に同じて、其れが為に法を説き、法を聞かしめて、苦を免れしむるが故に、代と名づく」と。第三には（同上）「設し衆生有りて、而も無間等の業を造作せんと欲せば、菩薩は化して止めしめ、従はざれば遂に其命を断ず。彼の命を断ずるに由りて、菩薩は自ら悪趣の苦報を受くるも、彼をして無間の大苦を免るることを得しむるに此れ亦代と名づく」と。以上は、菩薩の意楽が、衆生に応じて善巧摂化し、全く衆生に同ずることを示している。

第四は菩薩が事実上、衆生の苦に代ることを示す。此れは願力と言うてよい。即ち探玄記（同上）に言う。「菩薩は初より正しく生の為めに苦を受くることを願ひ、此願を修習して究竟位に至り、願成するに由りて、自在に常に悪趣に処して救ひて衆生に代る。地蔵菩薩と及び荘厳王菩薩等の如し」と。

第五は法に約するもの、即ち理観の融通上より説く。即ち菩薩願と衆生苦とが融通するということ、即ち同体の願力に立って代受苦の可能を示すもので、これはもと業性は無性であるから、代受者が可能ということにもなるのである。探玄記（同上）に説く。「菩薩の此願が真如に契同し、彼の衆生の苦も亦縁成無性にして、即ち是れ真如なるに由り、如に同ずるの願を以て、還つて潜かに真に即するの苦に至る。此の融通に依つて亦代と名づくるなり。此れ同体の願功に約す」と。

第六には空観に依って、即ち智力の上より菩薩願と衆生苦との融通を説き、代受苦の可能を示すが、その文（同上）に言う。「普賢は法界を以て身と為すと、一切衆生は皆是れ法界なるとに由りて、即ち衆生の受苦は、常に是れ普賢なるが故に代と名づく」と。

また大疏鈔（二六、大正三五・六九九b）に依るに、菩薩の利生を述べ、衆生の苦をのがれる増上縁となることが、代受苦の意味とする。

又他の観点よりするに、自業自得というのは、願力受生より弱く、代受苦は願力の故に強力であるから、自業自得の枠に縛られぬとする意見も出るであろう。探玄記一四（大正三五・三六七b）に説く。「八には、諸々の菩薩等は願力受生するを以て、幻起し実ならず、諂曲に似同す。然も実に益を成ずるが故に質直と云ふ。九には余の衆生は、随業受生の故に、随道と云ふ」と。以上願力智力相扶けて代定苦を成ずると示す意である。

経典に徹底した代受苦の菩薩願が示され、探玄記には菩薩の成菩提願に七種作業ありとする中、自在業とするに拘らず、なお世間に受苦の衆生があり、仏不摂の者が存するのは何故か。之について探玄記（七、同二四六a）には、「若し苦を受けて而も利益有らしめば、則はち菩薩は受けしむるも、亦名づけて代と為す。此れは密意にして、常人の知る所に非ず」とし、又財宝無尽の大菩薩が存するに拘らず、貧苦の衆生有る理由としても、同様にし

て、菩薩の裁量に依ると説く。あるいは大疏鈔（二六、大正三五・六九九b）には、「菩薩と縁有るときは則ち代る可し」と言い、無縁は代らないとも説く。

しかるに業に定不定の二を分け、不定の報は二種の縁力に由りて転ずるとする探玄記（七、大正三五・二四六a）の文は注意すべきで、「一には因力に由る。謂はく彼の衆生の増上の作意力なり。二には縁力に由る。謂はく外縁増勝の境力に由る。今菩薩は不定報の所に於いて勝縁力と為り、及び彼をして増上の作意を起さしむるが故に、彼の報をして軽有り脱有らしむ」と言う。

三説中、最後の説は有部の業説と関係が深い。その第一説は内なる力即ち願力を主となし、后二説は内外の力を見るものである。業因業縁を分ける考え方は、願力のみで説く場合よりも菩薩の代受苦の可能を示すのに、客観性があって見方に広がりを持つ。しかるに客観的に因縁の種々の差別を分別することに依って、代受苦をも含めて全てのことを説きうるとする有部の考え方は、華厳からみるときは甚だ不充分な面を暴露する。それは客観的説明だけで代受苦の可能は生まれるものでなく、華厳に説く如く、願力を強調し、智力・願力を調和的に解し、その他内外の種々の要因を広く調和的に眺めるべきであり、その方が、有部よりも一層進んだ思考を示すと言えるからである。

第二節　天台宗の業思想

第一項　天台大師の業説

第一欵　止観所対の十境

ここでは天台大師智顗の作、摩訶止観を取り上げ、如何に業に関して考えられていたかを眺めようと思う。この大師は、業を唯だ学究的にみるものでなく、実践上に捕える。そこで止観において捕えられた、その止観は、いかようであるか。それは所謂る十境で、摩訶止観五上（大正四六・四九a以下）の文にいう。

止観を開いて十となす。一には陰界入、二には煩悩、三には病患、四には業相、五には魔事、六には禅定、七には諸見、八には増上慢、九には二乗、十には菩薩なり。

と。

(1)陰界入について説いていう（同上・四九c）。「陰入の一境は、常におのづから現前し、もしは発するも発せざるも、恒に観をなすことを得。余の九境は発すれば観をなすべし、発せずんばなんぞ観ずるところあらん」という。

(2)煩悩については次の如く説く（同上・四九c）。「煩悩即ち法界なりとは、无行経に、貪欲即ちこれ道なり、といい、浄名に非道を行じて仏道に通達すというが如し、仏道すでに通ず、また次第なきなり」と。この貪瞋即道の如き思想は、華厳においても同様である。倶舎などで、隔歴的に見る煩悩説とは違う。また四諦論などで、集諦を業と惑と両方とみないで、愛（煩悩）と解する仕方と似た見方があるようである。しかし天台は、円融的見方の極処にあるから四諦論の考えとも違う。

(3)病患について説いていう（同上・四九c）。「浄名にいわく、いまわが病は真にあらず有にあらず、衆生の病もまた真にあらず有にあらずと。ここをもってみづから調え、また衆生を度す。方丈の託疾、双林の病行、すなはちその義なり」と。この病患は、心の上で言うものであって、それ故に非真非有とされるものとみられよう。病患そのものを固定視しないことは、大乗の考え方にほかならない。固定的病患はないから、心を調伏して、人びとを度することができるということになるのである。

(4)業相についていう（同上・四九c以下）。「業相を法界となすとは業はこれ行陰なり。法華にいわく、深く罪福の相に達し、遍ねく十方を照らす、微妙浄法身、相を具すること三十二なりと。業は縁より生じ、おのづからあるにあらざるが故に空なしと達すれば、この業よく業を破す。もし衆生のまさにこの業をもって得度すべきには、諸々の業を示現して、この業をもって業を立つ。業と不業とは縛脱得ることとかたきも、普門示現して、双べて縛脱を照らす。故に深遠と名づく。なんぞただ方等の師となすに堪うるのみならんや」と。ここで業が行（意志）にあるという、業体に触れた解説がみられる。五陰中の行陰であり、これは十二縁起の第二支の行でもある、と言ってよいであろう。業が縁より生ずという思想は、部派仏教、たとえば有部においても亦同様で、この基本線を受け容れていることは勿論である。しかし業と不業と、即ち縛と脱（繫縛と解脱）とを隔歴視しない天台の立場をみねばならない。

(5)魔事について説いていう（同上・五〇a）。「魔事を法界となすとは、首楞厳にいはく、魔界の如と、仏界の如と、一如にして二如なし、と。実際の中には、なほ仏を見ず、いはんや魔あるを見んや。たとい魔ある者も、良薬を屣に塗れば乗御に堪任す、云云」と。ここで魔事を固定視しない大乗の見方を知る。この魔事は、煩悩や業相に区別されているけれども、これは止観の実践において区別しているだけであって、それが前二者と体相用、いかにみるべきか、体一か体別かなどというような、性相学的簡択をなさないところが、天台実践論の特長の一であるとみてよいであろう。

(6)禅定について言う（同上・五〇a）。「禅を法界となすとは、よく心性を観ずるを名づけて上定となす。すなはち首楞厳昧からず、乱れず、王三昧に入らば、一切の三昧ことごとくそのなかに入る」と。

(7)見について説く（同上・五〇a）。「見を法界となすとは浄名にいはく、邪相をもって正相に入り、諸見において

動ぜずして、しかも三十七品を修す、と。また動じて修し、動ぜずして修し、亦動亦不動にして修し、非動非不動にして三十七品を修す。見をもつて門となし、見をもつて侍となす」と。この見は性相学では煩悩の中のものである。しかし特に之を取り出しているのは天台実践上の必要からであった。決してその体相用を明かならしめるという研究とは異なる。

(8)慢について説く（同上・五〇ａ）。「慢を法界となすとは、かえってこれ煩悩なるのみ。慢・無慢慢・大慢・非慢非不慢を観じて、秘密蔵を成じ大涅槃に入るなり」と。この慢は煩悩のなかでも、特に正しい修道の妨げとなること甚しいものであるから、之を観じるものである。妙法を世尊の説こうとされたとき、五千人の声聞達が、説法の座から脱出したのは、この増上慢であった。大乗終極の妙法は、慢心の人には聞こえない。したがって特に之を取り出して観じる次第である。

(9)二乗についていう（同上・五〇ａ）。「二乗を法界となすとは、もしただ空を見て不空を見ず。云云。智者は空および不空を見るなり、声聞の法を決了するに、これ諸経の王なり、聞きおはって諦らかに思惟すれば、無上道に近づくことを得」と。二乗もそれが偏るところに証悟を脱するが、もし空・不空を見、諦らかに思惟するときは、そのまま大乗法に転融されて、无上道に近づくとされる。つまり法の固定化、隔歴視をいましめるものとみてよいであろう。

(10)菩薩について次の如くいう（同上・五〇ａ）。「菩薩の境を法界となすときは、底悪の生死、下劣の小乗もなほ即ちこれ法界なり。いはんや菩薩の法、何ぞ仏道にあらざらん。また菩薩の方便の権は、権に即して、しかも実、また即ち非権非実にして、秘密蔵を成じ、大涅槃に入るなり」と。

上来、十境の説明をみた。その中、大師は、業相を観ずることを後に詳説するが、そこに大師の業説がうかがわ

れる。それは一言にしていえば、倶舎などの業の考えを、一往受け容れており、その受け容れた上で、固定視することをやめ、止観にかけて、証悟への境を開こうとするものであった。

大師は本書八下（大正四六・一一一c以下）において、業相を観ずることについて次の如く説く。

第四に、業相を観ずとは、行人、無量劫よりこのかた、作るところの善悪の諸々の業は、あるひはすでに報を受くるも、あるひはいまだ報を受けざるも、もし平平の運心には、相すなはち現ぜず、いま止観を修するに、よく諸々の業を動かすが故に善悪の相現ず。疑ふ者いはく、大乗は平等なり。なんの相か論ずべけん、と。いまいはく、しからず、ただ平等の鏡の浄きによるが故に、諸々の業の像現ず、と。光明にいはく、まさに十地を証せんとするに、相みな前に現ず、と。阿含にいはく、まさに初果を証せんとするに、八十八頭の蛇、その前において死す、と。大小の両乗、相の文はなはだ多し。また法華にいはく、深く罪福の相に達して、遍ねく十方を照らすと。罪福はただこれ善悪の業なるのみ。浄名にいはく、第一義において動ぜず、善く能く諸法の相を分別す、と。故に汝が難は非なり。業の相を明かすに、四となす。一には相の発する因縁、二にはまさしく発するの相、三には料簡、四には止観なり。

と。

第二欵　善の業相を観ず

大師は、第一「相の発する因縁」を説く中で（同上・一一二a）、あたかも鏡がうつくしく磨かれる時は、鏡面に万像がおのづから影を映すように、止観のなかにおいて、無量の相が出るという。

第二「業が発する様相」のところでは、大師が業について如何に考えていられたかを見ることができる。そこでは善の発すること、悪の発すること、夫れぞれについて説く。その中、前者につき次の如く言う（同上・一一二a）。

善の発することを明かさん。その相に六あり。一には報果の相現はる、二には習因の相現はる、三には報が前に現はれ、習が後に現はる、四には習が前に現はれ、報が後に現はる、五には習、報が倶時に現はる、六には前後定まらず、諸々の業が現はるるときは、参差として万品なり。この六意を識れば分別に謬りなし。

と。この文中、習因・報因といわれるものは、婆沙・倶舎に所謂る（玄奘訳）同類因・異熟因と訳されるものと同じであって、大師は有部において説く六因五果の法相は、それが仏教の基礎学ともいうべき真理として、拒否せらるべきではないから、之を用いられたとみてよいであろう。

まず習因・習果即ち同類因・等流果については、次の如く解説している（同上・一一二a）。

いかなるをか習因・習果と名づくるや。阿毘曇の人のいはく、習因はこれ自分の因なり。習果はこれ依果なり。また習は、習続に名づけ、自分の種子が相生し、後念の心が起って前に習続す。前念を因となし、後念を果となす。この義は三性に通ず、と。論家は、ただ善悪にあり、无記には習続なしとす。

と。業においては、三性中、善悪が問題であって无記には関係が少ないから、この文の最後のように説く。しかし有部においても、法相においても、無記に有覆と无覆とを分け、人間の行為（業）の上で、无記も亦无関係としないことは看過できない。

次に報因・報果即ち異熟因・異熟果については次の如く説く（同上・一一二a以下）。

報因・報果とは、これ異世についてなり。まえの習因・習果をみな報因と名づく。この因は来果を牽くが故に、報をもってこれに目し、名づけて報因となす。のちに五道の身を受く。すなはちこれ報果なり。いまの報果の身の上について、また善悪の習続を起す。習因習果を総じて前世に望むるに、この習続はこれ果なり。もし後世に望むれば、この習続はこれ因なり。数家は、報得の鴿雀（ごうじゃく）の身はこれ報果なり、多婬はこれ習果なり、

と明かす。論家は、鴿身および多婬は、ともにこれ報果なりとす。婬は貪によって起る、貪はこれ習果なり。また今生に煩悩起るを習因と名づく、業を成ずるはすなはち報因なり、後生に煩悩を起すを習果と名づく、苦痛を報果と名づく。

　もし坐禅のなかにただ諸相を見るは、これ報果の相現ずと名づく。昔の因によるが故なり。また報因といふことを得、また能起の因が後報を牽く。たがいに名を受くるのみ。いまは、ただ判じて、報果の相となすなり。もし坐のなかにおいて諸々の相を見ず、鬱爾として心を起すは、これ習因を発す、よく来果を牽くが故なり。また習果と名づくることを得、昔の因に酬ゆるが故なり。たがいにその名を受く。いまはただ判じて習因となす。

と。この文中に、「今生に煩悩起るを、習因と名づく」と言うが、これは有部において、同類因・等流果とともに、異時因果と扱われる遍行因、等流果の方を説くものである。しかし大師は有部の如く、同類因・等流果のほかに、遍行因・等流果を別出した上に、詳細に分別することをされなかった。おそらく止観という修行においては阿毘達磨的分別は必要でなかったからであろう。因みに有部で説く遍行因を紹介すれば、遍行の惑が一切煩悩の起る因となるから、遍行因という。その遍行の惑とは、一切の煩悩の起る原因となる根本煩悩を指す。それは苦諦の理に迷う五見と、疑と無明と、さらに集諦の理に迷う邪見・見取見・疑・無明と総計十一の惑をいう。これは三界それぞれに十一あり、総計して三十三がある。それは九十八使（随眠）のなかに含められるが、三十三以外のものは非遍行惑と呼ぶ。

　次に大師は「善の相は衆多なり、しばらく六度に約す」（同上・一一二b）と説き、止観において観ぜられるものとして、抽象的に観ずるのでなくて、具体的に次の如く六度の善相をみる。まず六度の第一の檀について説く（同

上・一一二b）。

檀の相が発するは、もし坐のなかにおいて、たちまちに福田の勝境、三宝の形像、聖衆、大徳、父母、師僧、有行の人がおのが供養を受くるを見、あるいは悲田がおのが供養を受くるを見、あるいは両田に供養を受けずといえども、しかもみな歓喜するを見る。あるいは諸田の受と不受とを見ず、ただ施すところの具が羅列し布満するを見る。あるいは施物を見ず、ただ浄地を見る。あるいは今生の施の報の相を表はし、あるいは昔生の施の報の相を表はす。あるいは好んで檀を行ずるの人がその前に来至して檀捨を称讃するを見る。かくのごとき等の事は、みなこれ報果が発する相なり。つぎに、すべて諸相を見ずして、ただ心が豁然として恵施を行ぜんと欲し、三宝・父母・師僧を恭敬供養し、あるいは貧苦を悲傷して救済せんと欲し、あるいは檀施の法門において通達してひとえにみづから明了ならん。かくのごとき等の心は、みなこれ習因が発する相なり。あるいは先にこの心を起して、かえって報の相を見、あるいは先に報の相を見て、かえってこの心を発す、あるいはともに発し、あるいは不定に発す。意をもつて知るべし。

と。次に六度の第二の戒についても、次の如く詳しく説く（同上・一一二b以下）。

戒の相が発するときも、また六の意あり。もし十師が衣鉢もて檀場にして羯磨（こんま）し、歓喜し愛念するを見る。あるいはこの相を見ずといえども、しかも自身の衣裳は浄潔にして威儀は衆を蓋ふを見る。またつねに戒を持するの人が面目に光沢あり、挙動安詳にして、来たって戒を称讃するを見る。かくのごとき等の相は、みなこれ持戒の報果が発するなり。あるときは、みなこの相を見ざるも、豁然として持戒の心生じ、みづからいはん。戒浄くして、篇聚（ひんじゅ）も持すべきに足らず、と。あるひは諸々の破戒の者を匡正してみな如法ならしめんと欲し、みづから律文を解して戒部に精通せん。これを習因が発する相となす。あるひは先・後・倶・雑なり。意をも

って知るべし。

と。以下の四度の相については、次の如く説く（同上・一一二b以下）。

忍の相が発するは、あるいはよく忍ぶ人を見、あるひは身に忍事を行ずるを見、あるひはみづからその身端正にして浄潔に、手脚厳整にして世の希有とするところなるを見る。あるひは端正なる忍の人が来たつて忍を称讃するを見る。これ忍の報果の相なり。あるひは直ちに忍の心を発し、または忍の法門を解せん。これを忍の習因が発する相と名づく。前・後・倶・雑なるは、意をもつて知るべし。

精進の相はあるひは精進の人を見、あるひはおのが精進の事を見、あるひは身に気力多くして盛壮英雄なるを見、あるひはつねに精進を行ずるの人が昼夜に廃することなくして、精進を称讃することを見る。これ進の報果の相なり。あるひは相を見ずして、ただ精進の心を発し、初・中・後夜にみづから身を惜しまず、あるひは精進の法門に通達せん。これを精進の習因の相と名づく。前・後・倶・雑なるは、意をもつて知るべし。

禅の相はのちの境のなかにひろく説かん。智慧の相は、菩薩の境のなかにまさに説くべし。

と。ついで結んでいう（同上・一一二c）。

六度の習報にすでに六種あり、一切の善法もまたかくのごとし。もし細（くわ）しくこの法を尋ぬれば、いよいよ久しくして、いよいよ明らかならん。煩わしく多く説かず。また、多く説くことを得ず。面（まのあた）り口決を受けて意にしたがひて広く論ぜよ。

と。このように善相を明かにして後に結んで「業を償う」こと「衆生に償ふ」こと「三宝に償ふ」こと等を説く。それは善の相を明らかに見きわめることによつて、それに照しみて、曇りを除くための修道としての「償い」なのである。修行する者、三宝をもちいる者は、三宝に負債しているのであって、「償い」のこころは真剣そのもので

なくてはならない。その文にいう（同上・一一二c）。

諸々の方等師があひ伝へていはく、三宝物を負ふて、その相現ぜんときには、決してまさにすべからく償ふべし、と。

南岳師のいはく、もしみづから物あつて償ふは善し。もしみづからは物なきは行法を廃して四方に馳求せんと欲す。これに二義あり。衆生の昔の罪はなんぞ量らん。三宝を負貸することただ一修にあらず、羅漢のごときは、さきに直に道を取つていまだ業を償ふに遑あらず。故に觝責と名づく。行者もし道場を発して乞匃を行じ、紛動すること数年ならば、あに魔事にあらずや。いましばらくいまだ償はず、ただ志を決して諸仏の実法を修行し、わが成立を展ぶ。成とは、煩悩を破して無生忍に入るを待つて、法身の地においてひろく一切の三宝を供養し、還つて生死に入って、もって衆生に償ふなり。菩薩は、そのとき觝責と名づけず。立とは功夫著満し、名行竪立して、果報みづからいたらんときを待つて、まさに三宝に償ふべし。これ觝負して償心と名づけざるにあらず、小しく乞ふて、申延して展立を期するのみ。これあに好事にあらずや。もし行法を廃して道場を出づれば、これ決してすべからく償ふべし。読誦し、聴学し、私の衆務を営むことを得ざれ。決してまさに方便して財を求めてこれを償ふべし、と。

この釈は優婆塞戒経と同じ。経にいはく、もし三宝物を負へる人にして、まさしく修道を事として須陀洹、乃至、阿羅漢を求めんと欲する者は、すなはち償ふことを須いず。もし道を学ばずんば、まさに急に償ふべし。阿羅漢の人がもし仏物をもちふるは、これすなはち罪なし。

と。

第三欵　悪の業相を観ず

以上善の相についての説明が終り、つぎに悪の相が説かれる。ここにも抽象的でなく、具体的にそれを説く。それを観じることは、真の修道において不可欠のものなのである。そこには悪の相の代表として、慳貪・破戒・瞋恚・懈念・散乱・愚癡の六蔽が説かれる（同上・一一三a）。

つぎに、悪の相を明さば、諸々の悪ははなはだ多し。しばらく六蔽に約す。一一の蔽においてみな六の意あり。

慳蔽の相はもしは三宝・師僧・父母が、あるひは形容憔悴し、あるひは身を裸袒にし、あるひは衣裳藍縷なり、あるひは飢餓して惙然なり、寺宇の空荒なるを見る。あるひは一切の物がみな守護し封緘し閉塞せらるるを見る。まへと異なるとなす。まへは人が物に対して歓喜し、いまは乞人が物に対して瞋詬するを見る。まへの物は施の具を表はし、いまの物は慳の具を表はす。あるひは慳人がその前に来至するを見る。これを慳の蔽の報果が発するの相と名づく。つぶさには六種あり、まへに例して知るべし。云云。

破戒の相とは、もし三宝の形像・師僧・尊長および父母の頭首が断絶して地に陥ちて騰らず、あるひは身体破裂して鞭打苦悩するを見る。あるひは身首処を異にし、寺舎零落するを見る。あるひは父母が詬罵し、三宝が呵責するを見る。あるひは殺を喜む屠児が来たってその前に住つを見る。また悪禽毒虫がその身首に縁ず。みなこれ瞋の蔽の報の相なり。また六の意あり。まへに例す。云云。

もし不浄の屎尿・死屍・臭物が道に当たり、深水が路に横たはりて行が前むことを得ざるを見る。あるひは昔の婬人に交はり、また不浄の相の穢悪にして恥ずべきを示すを見る。あるひはおのが身の身体の臭き処を見、あるひは多婬の人が来たって放逸の事を説くを見、あるひは禽獣人等が交はるを見る。これみな婬の罪の報の相なり。また六意あり。云云。

もし一生に物を盗めるところの処、盗めるところの物の主が来たって瞋詬しこの物を縛切するを見る。ある

ひは盗を好む人が来たって盗事を勧説するを見る。みなこれ盗の相の果報なり。また六の意あり。まえに例す。云云。

もし父母・師僧および外人が諍計し瞋毒し、種々に間構しておのれを誹謗するを見る。あるひは口の過多き人が来たるを見る。すなはちこれ口の四過の報果の相なり。また六種あり。云云。

あるひは酔へる人の吐臥狼藉なるを見あるひはおのが身の沈昏等を見る。みなこれ飲酒の報果の相なり。また六意あり。云云。かくのごとき等、みなこれ破戒の蔽の報果なり。

またつぎに内心が苦痛するは、これ殺の習なり。内心が沈重なるは、これ盗の習なり。内心が煩躁するは、これ婬の習なり。倶にあるは、これ等分の習なり。

と。

上記のような大師の述懐は、婆沙論一一三（大正二七・五八八a以下）に、施設足論を引いて、十不善業の一一が、それぞれ異熟果・等流果・増上果ありとする思想と同質のものである。即ち此の世の悪業は前世における悪因の果とみるものにほかならない。所謂る自業自得の理である。これは内界の因果として自業自得の理があることから説かれているのであろう。

これはすべての果とみられる現象を前世の因に客観的に帰するという厳正な因果関係上で説こうとするものではない。この世の念頭にうかぶ一切即ち一切の妄念を、すべて習因・報因の果となすことは、正しい理として認めうるか否かを問うところではない。今大師の上の止観における因果は、修行道におけるうけとめ方なのであって、すべての妄念を自身のなせるわざと受けとめて、証りへの道に一途にすゝむこと以外にはないのである。もし修道を離れて、客体的に業を捕えてゆくことは、それは大乗修行者のなすべきことではない。一にも修道、二にも修道、

これでなくては聖道を歩む者とは言われないのである。こういう見地は、自業自得を自身に受けとめるという立場にほかならない。造悪の者であり、有漏の業をなす者以外でなく、まことに証りに遠い者であるとの自覚がなくては、証悟への歩みは、ふみ出せないのである。

法句経上（大正四・五六六a）に、「本と我が造る所、後に我自から受く。悪を為すも、自ら更たむること、剛の珠を鑽るが如くせよ」と教えられており、弥蘭王問経（南伝五九下・三）には、「大王よ、その如く此等不可思議なるものの中、業報が勝れて強く業報が総てに打勝ちて命令を発す。業に繋縛せられたるものに対しては余他の行作は機を得ざればなり。大王よ、故に尊者目健連が業に繋縛せられ、棒にて撲られしときには神通の現はるゝことなかりしなり」と説かれた。こういうところに自業自得が示されるが、大師がすべての念頭に浮ぶ悪業相を自身の業因のためと受けとめていることは、正しい修道者の自業自得観と言ってよい。我れわれは、仏教学者がインド其他の国において、昔も今も業論と言えば、人間の行為を客体的に眺めようとする傾向をもつ。しかし真の仏教者にとっては、それを自身に受けとめ、ひたすら実践に資して、日々向上前進への道をあゆむことを忘るべきではなかったはずである。大師の先に述べたような受けとめ方は、仏教者の業に対する受けとめ方の模範であると思う。後世、中国の善導大師の機の深信や、日本の親鸞聖人の宿業観には、大師の業のうけとめ方と類同するものを持つ。

第四款　善悪相現の不同

大師は摩訶止観において、種々の料簡をなすについて、次の如く説く（同上・一一三a以下）。(A)(B)等は私に付す。

三に、善悪の相が現じて障りをなすこと同じからざるを料簡す。あるいは障にあらずしてしかも障なり、障にしてしかも障にあらず、障非障ともに障なり、障非障ともに障ならず。

(A)障にあらずしてしかも障なりとは、もし人さきに善の相を発して時に当たって歓喜するも、のちに愛慢を

起して他を軽忽す。この証相を恃んで貢高の本となし、漸く名利に染って過患うたた生ず。心退し法壊し、戒を捨て俗に還って、悪として造らざるなし。あに、はじめ障ならざるの善に因って、のちに大障の悪を致すにあらずや。

(B)障にしてしかも障にあらずとは、さきに悪の相を発して慚愧怖畏し勤めてこの悪を懺し、相続の心を断じて永く罪を起さず、勤めて衆善を行じて大事を弁ずるにいたるがごとし。あに、はじめは障に因ってのちに不障を致すにあらずや。倶に障、倶に不障なるも、例して知るべし。云云。

と。この文中において知られることは、「障」を固定視すべきでないということである。そして、障・不障として考えられるものを逆転させるものは慚愧怖畏の心、懺悔の心と、その反対の愛慢軽侮の心とであることを説く。

つぎには、善悪と障との関係が説かれる。即ちその文にいう(同上・一一三b)。

(A)もし障にあらずしてしかも障なりとは、これはこれ善まさに滅せんとして相現ず。この善は、悪が生ぜんことを表はす。もし(B)障にして障にあらずとは、これはこれ悪まさに滅せんとして相現ず。この悪は、善が生ぜんことを表はす。(C)もし障不障ともに障ならずとは、この相は善滅せずして悪生ぜざることを表はす。(D)もし障不障ともに障なりとは、これ悪滅せずして善生ぜざることを表はす。これ初善に約して語をなす。いはく善は障ならず、悪は障をなすこと、上に分別せるがごとし。もし真諦に約して言をなさば、上の諸々の善悪は、ことごとくみなこれ障なり。故に浄業障経にいはく、一切の悪は障なり、一切の善も障なり、と。もし仮に約して語をなさば、真諦の善悪はともにみなこれ障なり。もし中に約して語をなさば、仮の上の善悪ともにこれ障なり。故に障は尽くすべからず。

と。この文中、第一義諦よりすれば、善悪ともにみな障であるというのは、婆沙論や倶舎論に、善悪の標準とし

て、自性・相応・等起・勝義の四を立てる中の第四、勝義の善不善の立場を受容するものである。これは浄土門の場合にも同様のものがあって、歎異抄第十三章に「善き心のおこるも宿善の催す故なり、悪事の思はれ為らるゝも悪業の計ふゆゑなり、故聖人の仰には兎毛・羊毛の端にゐる塵ばかりも造る罪の宿業にあらずといふことなしと知るべし」というのが思い合わされるであろう。

我れわれの心により、善の相が現じ悪の相が現じるが、それについて性善・性悪のことが大師により次の如く考えられている(同上・一一三b以下)。

またつぎに善悪の習因の心が起るは、これすなはち知り易し。善悪の報果の相が起るは、これすなはち知り難し。もし善の報の相が善の習因の心を扶けて起り、あるひは前あるひは後に現ずるは、多くはこれ性善の相なり。孤然として起るは、多くこれ無作の善の相なり。悪の報果の相が悪の習因の心を扶けて起り、あるひは前あるひは後なるは、多くはこれ性悪なり。習を扶けずして起るは、多くはこれ違無作の悪なり。またつぎに、善悪の報果が孤然として起るは、無作をもって往いて判ずといえども、理また明らめ難く、多く好んで魔を雑ふ。もし分別せんと欲せば、すべからく細意に検校すべし。空明善悪等の十法をもちいて往いて検し、もし過不及なるときは、すなはちこれ魔の相なり。これに異なるは、すなはち無作なり。また三相をもって往いて験せよ。いはゆる久久に住し、数数来たり、また禅心を壊す。この三はこれ魔の相なり。この三なきはこれ無作なり。

またつぎに諸ゝの悪の相が現ずるときは、はじめて現ずるには瞋怒し、再び来たるには平平たり、三たび現ずるには歓喜ず。あるひは人が諫暁し、あるひは人が駆逐す。まさに知るべし、みなこれ悪が滅せんと欲するの相なり。

それ発心真正にして慧解分明に、よく諸相を識って一一に謬りなくんば、諸障のために惑はされず、心を打ち理に入り、さらにその明を増す。行に余力あらば、業門を分別す。通達自在にして、兼ねてもって他を化す。もし業の相を分別すること纏(くわ)しく砕(こまか)なること能はざるも、ただ総じてこれ障なりと知って取著するところなく、直ちに心を打ち理を観ずれば、業も碍へること能はず。もし本より解心なくして、また発意邪僻なるは、この相を見おはつて愛著を生ず。魔はその便を得て、入りて吉凶を示す。さらにあい因倚して、財を貿易し、死して鬼道に堕す。これ鬼禅にあらずんば、さらに誰とかいはんや。

もしみづから正し他を正さんには、すべからくその意を得べし。親しくみづから行証す。また師氏口決してまさに言を彰はすべし。輙(たやす)く媒衒(ばいげん)して、妄りに寒熱をなすことなかれ。禍(わざわい)すなはち大なり。深く囑(たの)む、深く囑む、後生これを慎め。

問ふ、道場の神護る、怨責なんぞ擾動することを得んや。答ふ、実に然り。世の遊軍の虜侯はただ非を覘(うかが)ひ悪を防ぐも責主が物を切するは、遮ること能はざるところなるが如し。業が来たつて報を責むることもこれに準じて解すべし。

と。この文において、業相が縁起することが量りしれないもののあることを知ると共に、心を打ち理に入り、理を観ずることに依って業が妨碍しえないことが説かれる。そして善悪の業相の事実を見究めることを足場として、解脱への歩みの進められることが願われているとみてよい。そして理論上は、大師の性善性悪の思想を土台としているようである。

第五欵　大師説性善性悪

天台大師著と伝えられる観音玄義上（大正三四・八八二c以下）に次の如く性善性悪の説（性染と性浄との説）を

立つ。すなわち善悪ともに衆生本有の性徳であるというのであって、これは上記の摩訶止観の業相を説く文にみられる思想とよく合致する。その文にいう。

問ふ、縁了に既に性徳の善あり。亦性徳の悪ありや否や。

答ふ、具す。

問ふ、闡提と仏と何等の善悪を断ずるや。

答ふ、闡提は修善を断じ尽して但だ性善在り、仏は悪を断じ尽して但だ性悪在り。

問ふ、性徳の善悪も何ぞ断ずべからざらんや。

答ふ、性の善悪は倶だ是れ善悪の法門なり。性は改むべからず、三世を歴るも誰れの能く毀つものなく、復た断壊すべからず。……

問ふ、闡提は性善を断ぜず、還つて能く修善をして起らしめずば、仏は性善を断ぜず、還つて修悪をして起らしむるや。

答ふ、闡提は既に性善に達せず、達せざるを以っての故に還つて善の染する所と為り、修善起るを得て、広く諸悪を治す。仏は性悪を断ぜずと雖も、而も能く悪に達す。悪に達するを以っての故に、悪に於いて自在なり。悪の染する所と為らず、修悪起ることを得ず、故に仏は永く復た悪なし。自在なるを以っての故に、広く諸悪の法門を用て衆生を化度し、終日之を用ひて終日染せられず。染せられざるが故に起らず。那ぞ闡提を以って例と為すを得んや。若し闡提も能く此の善悪に達せば、則ち復た名づけて闡提と為さざるなり。……闡提は性徳の善を断ぜざれば、縁に遇へば善発す。仏も亦性悪を断ぜず、機縁の激する所、慈力の熏ずる所、阿鼻に入り一切の悪事に同じて衆生を化す。性悪あるを以ての故に、不断と名づけ、復た修悪なきを不常と名づ

く、若し修性俱に尽きば、則ち是れ断にして、不断不常と為すことを得ず。闡提も亦爾り、性善断ぜざれば、還って善根を生ず。如来は性悪断ぜず、還って能く悪を起す。悪を起すと雖も、而も是れ解心にして染なく、悪際即ち是れ実際なりと通達し、能く五逆の相を以って、而も解脱を得。亦不縛不脱にして非道を行じて仏道に通達す。闡提は染にして達せず。是れと異と為すなり。

と。此の諸仏に悪性あり、闡提にさえ性善を断ぜずとする思想は、大乗止観法門にも存す。それは、南岳思大禅師作と伝えられる。そしてこの五逆人性善の思想と、親鸞作観経和讃に「弥陀釈迦方便して、阿難目連富楼那韋提、達多闍王頻婆娑羅、耆婆月光行雨等、大聖おのおのもろともに、凡愚底下のつみびとを、逆悪もらさぬ誓願に、方便引入せしめけり」という思想とは、決して矛盾するものではない。因縁の無量の差別は凡愚の我れわれが知りつくせるわけはないが、我れわれを導くための権人の出現として法味の上に見てゆくことは、天台大師の性善性悪説の上からは可能のことである。人をみるに固定視しない点において、それは部派の人間観を超えていると言ってよい。

　思大禅師作と伝えられる大乗止観法門一（大正四六・六四六c）に言う。

一一の諸仏の心体は、熏に依り涅槃を作す時、而も体に染性の用有ることを妨げず。一一の衆生の心体は熏に依り生死を作す時、而も体に浄性の能有ることを妨げず。

と。此書の作者は、本書四（大正四六・六六一c）に次の如く説く。

止行成ずるが故に大涅槃に住し、観行成ずるが故に生死に処す。

と。この文に言う「生死に処す」ということは、染性の用にほかならない。それ故に、諸仏にも亦染性ありとするのであり、この点、諸仏は衆生と同じである。しかも衆生に亦浄性があり、この点諸仏と同じ。いわゆる仏性とい

うものである。諸仏が修成せる後に、なお染性ありと為すことは、思うに性は改変がない（不可変）と言うのであるが、修行の結果として、僅かに染性をして現じて事を為さないだけであるとは言え、根本を退去しうることはない。このことについて本書二（大正四六・六四九b）には次の如く説く。

> 問ふて曰はく、如来之蔵に、染浄二性を具すとは、是れ習以って性を成ずとやせん、是れ不改の性とやせん。答へて曰はく、此れは是れ体用不改の性にして、習成の性には非ざるなり。故に云はく、仏性大王は、造作の法に非ず、焉んぞ習成すべけんや。仏性は即ち是れ浄性なり、既に造作すべからず、故に染性は彼と同体なり、是れ法界法爾なり、亦習成すべからず。

と。いわゆる染浄の二性は、いずれも不改の性であって、習成の者でない。それ故に衆生は、染性に依り染事を現じても、その浄性は完全であって不壊なのである。また他方、諸仏も、浄性に依って浄事を現ずるとは言っても、その染性は亦これ完全であって、不壊であるとなす。この染浄二性につき、本書一（大正四六・六四六c）に説いていう。

> 一一の衆生の心体、一一の諸仏の心体は、二性を本具して差別の相無し。一味平等にして古今不壊なり。但だ染業を以って染性を熏ずるが故に即ち生死の相顕はれ、浄業もて浄性を熏ずるが故に、即ち涅槃の用現ず。……是の義を以っての故に、一一の衆生、一一の諸仏は、悉く染浄二性を具す。法界法爾にして、未だ曽て有らざるにあらず。但だ熏力に依りて用を起し、先後倶ならず。是を以て、染熏息む、故に称して転凡と曰ふ、浄業起る故に説いて成聖と為す。然も其の心体の二性は、実に成壊無し。……是を以って経に言はく、清浄法中、一法の増すを見ず、とは即ち是れ本具の性浄にして、始有に非ざるなり。煩悩法中、一法の減ずるを見ずとは、即ち是れ本具の性染にして、不可滅なり。

と。

この文により、衆生と諸仏とは、本性方面においては完全に無差別なることを知るのである。そうすれば、衆生と諸仏との相い異る所はどこにあるか。それは、衆生の方は染業を以て染性を熏じる故に、生死等の染事が有り、諸仏の方は、浄業を以って浄性を熏じる故に、涅槃等の浄事が有るのである。しかし衆生は染事の中に在っても、浄性は完全であり不壊であるから、随時浄業を起して浄性を熏ずることが可能であり、諸仏は浄事の中に在っても、染性は完全であり不壊であるから随時生死に入り染用を起すという。以上が大乗止観法門に説く性善性悪説（性浄性染の説）であった。これが天台大師の説と関係あることは知られる通りである。

第六款　大師業説の立場

天台大師は、業を説く立場において、有部説を受けている面もあり、そうでない面もあるが、厳密に言って、いかなる立場にあるか。これについては、摩訶止観に次の如く説く（同上・一一三c）。

諸々の業の名教体用は、具さには毘曇、成実論のごとし。もし観をなして業を破することは、具さには中論のごとし。かの二家はたがひに長短あり。いまの意は、かれに異なり、ただ善悪を明かして濫れざれば、事においてすなはち足る。もしひろく分別せば、正道を妨げん。もし直に破するのみなるは、全く道品の正・助の調停を知らず、方法いまだ具せず。いまの止観は、業の相を明かすこと足らざれども、観法はあまりあり。

と。この文によって知られることは、有部系論書の業説も、成実論の業説も、業の名教体用の方面で用いられることを説く。つまり仏教業説の基礎学的意味を尊重し、それを拒否せずに依用することを示すものである。そして業を破する面は中論の業説を用いるという。中論においては、中観といわれるごとく、止観において、即ち修行道としての観においてその生命を認め、それを依用することを示す。あたかも浄土門において、迷悟の説明の方面で、

性相学や、天台、華厳、の諸学、その他が用いられ、証悟にかかわる面では全たく浄土の経典により他力廻向において生命を見出し、真実の経意を依用するようなものである。今この業説において、一往中論の観において、業を破する面で、之を依用するとは説かれたが、しかし本書には「かの二家たがひに長短あり」と説く。これは毘曇・成実と中論と、両者ともに究竟の依りどころとしての業説とはみないという意を示しているのである。

この天台大師の業説は、最も高い立場においてなされた。それは止観すなわち十乗観法を説く中で、次の如く示されている。そこに思議の業境と不思議のそれとを初に説く(同上・一一三c以下)。文中、(A)(B)は私に付す。

止観を修すとは、すなわち十意となす。(A)いかんが思議の業の境なりや。もし業よく三悪道の報を招くに上中下あり、もし業よく三善道の報を招くに、上中下あるをいう。不動業は、色、無色の報を招く。かくのごとき等の業は色心を招き、還って色心に迷って四顛倒を起す。生死の絶えざることとまことにこれに由る。いま、業は業なしと観ずるに、倒惑生ぜずしてもって漏尽にいたる。これを声聞の観業と名づく。もし、業は无明に由る、無明の故に業あり、業の故に名色、乃至、老死あり、もし無明を知れば取・有を起さず、無明滅するが故に、諸々の行滅すと観ずるは、これ縁覚の観業なり。もし、業行は幻化なり、幻化は即空なり、空はすなはち涅槃なりと観ずるは、これを通教の観業と名づく。もし、業は大地のよく種種の芽を生ずるがごとく、十法界の法はみな業より起ると観ずるは、これを別教の観業と名づく。ことごとくこれ思議の境にして、いまのもちうるところにあらず。

(B)不思議の境とは、経に深く罪福の相に達す、というがごとき、罪はすなはち三悪、福はすなはち三善なり。ただ三悪の業の相を解して、人天の三善の業の相に達せざるは、すなはち深く達するにあらざるなり。悪に達し善に達するを、深く達すとなす。もし善悪の業の相はただこれ善悪なりと達するは、深く達すと名づけ

ず。また善悪ともにこれ悪なり、善を離れ悪を離るるはみなこれ善なりと、これを深く達すとなす。また人天の善悪に達するは、これ生死の辺なり、二乗が善を離れ悪を離るるに達するは、涅槃の空の辺なり。ただこれ二辺なり、深く達すと名づけず。また二辺はみなこれ悪なるも、また深く達すと名づけず。別教の菩薩はよく二辺の浅きに達して、漸漸に深く達す、故に深く達すと名づく。また、別教は漸深なるもまた深達にあらず、円教は浅業に即して深業に達す、まさにすなわち深く罪福の相に達して、あまねく十方を照らすと名づくることを得。かくのごとく深く達すれば、実に曲しく三界を弁ぜず、また径侹して空に入らず。すなわちこの意なりと。

ここには業の説明の域より脱して、業相観の浅より深を逐次説いて後に、円教といわれる無上の教法における業相観のありさまを説くのである。

止観において業相はあらわにされるが、それを天台大師は十乗観（大乗の十観）として説く。十観は(1)観不思議境、(2)真正発菩提心、(3)善巧安心、(4)破法遍、(5)識通塞、(6)道品調適、(7)対治助開、(8)知次位、(9)能安忍、(10)無法愛をいう。十乗観法というが、その乗とは車乗即ち乗り物を指す。即ち空仮中三諦の妙観は、涅槃の宝所に到りうる大白牛車であるとの意味で、これを乗という。その観法に十種あるから、十乗観法と言うのではなく、観法は唯だ観不思議境の一であるが、その観法を資助する法に九あり、合して十乗と為す。

その(1)観不思議境とは、実に介爾陰妄の一念を指して、即空即仮即中の不思議境であると観ずるのをいう。これは上根の人、之を修して宝所に至る。これを天台大師は次の如く説く。そこに大師の業思想を窺いうるのである（同上・一一四a）。

一念の起を観ずるに、すなわち十界を具するを、十方と名づく。十方はこれ依報なり、十界はこれ正報なり。

もし依報なくんばまた正報なし。すでに正報あらば、すなはち性・相・本末等の百法あり、また百法と名づく。かくのごとき等の法は、すなはち一念の業なり、故に一業一切業と名づく。華厳にいはく、仏子、心性はこれ一なり、いかんぞよく種種の諸業を生ずるや、答へていはく、譬へば大地が一にしてよく種種の芽を生じ、地もし雨を得れば毒薬の衆芽一時に沸発するがごとし、と。いま、法性の地が行道の雨を得れば、善悪の業芽、一念に競ひ起る。業を法界と名づく、諸法の都なり。故に不思議境と称す。

と。

業相を観ずるに、不思議境を観ずるという無上の観法があるが、第二以下第十までの九観につき、大師は次の如く説く。そこにも亦大師の業に対する見方が詳しく窺われるのである。(2)乃至(10)は私に付す。文にいう（同上・一一四a以下）。

すでに深く業の境に達すれば、善悪ともに都とす。すなはち慈悲を起す。罪福の理は違にあらず順にあらず、これに違すれば罪を成じ、これに順ずれば福を成ず。世諦の名色および諸〻の質碍のごときは、また違にあらず順にあらざるも、もしこれを盗めば罪を成ず、すなはち三途の悪業あり。もしこれを捨つれば福を成ず、すなはち三善道の業あり。菩薩は深くかくのごとく非違非順に達して、違において悲を起し順において慈を起す。即空・真諦・無言説の道は、また違にあらず順にあらず、これに違すればすなはち六道の有漏の業を成じ、これに順ずればすなはち三乗の無漏の業を成ず。菩薩は深く即空の非違非順に達して、違において悲を起し、順において慈を起す。中道の諦もまた違にあらず順にあらず、これに違すればすなはち漏・无漏の二辺の業あり、これに順ずればすなはち非漏非无漏の中道の業あり。法華にいはく、久しく業を修して得るところなりと、すなはち、この業なり。菩薩は深く中道実相の非違非順に達し、違において悲を起し、順において慈を

起す。もし深く達すれば、ただこれ一念の心なり、違にあらず順にあらず、三の差別なし。またこれ一念の慈悲なり、前にあらず後にあらず、故に(2)真正の菩提心と名づく。

(3)心を業の空に安んずればすなはち善順じて悪息む、悪息むが故に止と名づけ、善順ずるが故に観と名づく。心を業の仮に安んずれば、悪息み善順ず、順ずるが故に観と名づけ、息むが故に止と名づく。これを業を観じて善巧に安心すと名づく。

(4)破法遍とは阿毘曇にいふがごとき、業は謝して過去に入り、縄を得て行人を繋縛し未来に報を受く、と。成実にいはく、業は現在より未来に入り、未来に報を受く、と。いま、この業を観ずるに、業もし過去ならば、過去は、すでに謝するが故に、いかんぞ業あらん。業もし未来ならば、未来は、いまだあらず、いかんぞ、業あらん。業もし現在ならば、現在は、念念に住せず、念もしすでに去らば、すなはち過去に属す、念もしいまだ至らざるは、すなはち未来に属す。起に即して、すなはち滅す、なにものか現在ならん。もし去るときに、業あるを現在と名づくといはば、去る時これ業なりや、去る者これ業なりや、まさに去る時、去り去る者、去るべしとせんや。現在すでになし、業もまた得叵し。三世に推検し、横竪に捜求するに、善悪の諸業、ともに不可得なり、畢竟清浄なり。しかして、善悪の業といふは、ただ世間の文字・仮名をもって、分別すればなり、名を聞いて、謂って実となすべからず。所以んはいかん。もと理実を求めて、虚名を求めず、虚名は无性なり。強いて分別すといえども、虚空を指すがごとし。業に作受なし。三諦ともに、寂なり。故に破法遍と名づく。

(5)識通塞とは、業・非業・亦業亦非業・非業非非業の句句のなかにおいて、明らかに苦・集を識り、一一の心のうちに道・滅を了知す。審(あき)らかに的(まさ)しく成就し、ついに蟲字ならず。故に識通塞といふ。

(6)道品調適とは、成論の人のいはく、意業が単に起るは、いまだ業を成ずることを得ず。意は実法を得、想は仮名を得、行はすなはち同じく縁ず、このときに意業成ずるを得、と。これすなはち三の念処あるなり。身・口の両業についてはこれ色なり、身念処と名づく。毘曇の人のいはく、心数と心王は同時にして起る、と。王はすなはち心念処なり、受数はすなはち受念処なり。想および余数はみな行陰にして、すなはち法念処なり。王・数が色によって起るはすなはち身念処なり。もしは一時なるも異時なるも、みな四念あるなり。いまこの業を観ずるに、十法界の五陰を具す、すなはちこれ一切の四念処を具するなり。一切の業の同類の色はこれ身念処なり。この身は浄にあらず不浄にあらず。同類の四陰はこれ三念処なり。この三は苦にあらず楽にあらず、我にあらず無我にあらず、常にあらず无常にあらず。すなはちこれ栄にあらず枯にあらず、双樹にして涅槃す。乃至、三解脱なり。これを道品と名づく。

(7)助道対治とはまさに応仏の三十二相等を念じ、報仏の無量の功徳を念じて、ともに習因の悪業を破し、法門の仏を念じて習因を破し、三十二相を念じて報果を破すべし。云云。

(8)法門の仏を念じて報果の悪業を助破す。念仏の力の故に、悪業の障転ずれば、すなはち涅槃の門に入る。かくのごとく観ずるとき、上聖に叨れず。

(9)また、まさに内外の諸障に安忍して、無碍を得しむべし。

(10)もし似道を発すれば、いまだこれ真の解ならず、法愛を生ずることなかれ。法愛起らずんば、すなはち任運に滞ることなく、自然に清涼池に流入す。

この大乗の十観は無量の無漏清浄の果報を得、無上の報を護得し、自在の業を獲得し、深く罪福に達して、究竟じて染することなし、故に清浄と名づく、すなはちこれ法身なり。本心に反り、源に還り、智照の円かに

極まる、故に無上と名づく、すなはちこれ報身なり。形を九道に垂れ、普門示現す、故に自在と名づく、すなはちこれ応身なり。かくのごときの三身は、すなはちこれ大乗の高広にして、直に道場に至る。余は上に説けるがごとし。云云。

上記の如き、十観はこれ実に業の説明仏教といわれるものでなくて実践の業観である。これは天台大師の業中道観を示す。業を法相学的に解明することをしないで、修行道の上に業相がみられ、それが自然に業相の考え方を示すと言った性質のものであった。仏教者の業は、実践を除去し去っては意義を失う。こういう意味において、大師の業思想は偉大である。しかし浄土門を信奉する者においては、仏力廻向の教行証を信受する故、聖道門とは違って、別の意味の宿業観が持たれた。これは当然のことと言わねばならない。

第二項　源信和尚の業説

天台恵心流の祖、恵心僧都源信には、多くの著書が現存するが、その中では仏教の基礎学ともみられる倶舎唯識の所謂る性相学を、迷界の解明において採用されたとみることは間違っていないであろう。このことは、第七章第四節、「倶舎対大乗の業」の下で示した通りである。

およそ惑と業という縁・因によって、、苦なる果を生じるという思想は世親著『阿毘達摩倶舎論』中、世間品では、十二縁起の三世両重の因果という解釈が出ており、恵心僧都は其の著書のなかに『大乗対倶舎抄』や『三界義』があり、此の『倶舎論』を仏教基礎学として認めていられることを知る。思うに三世両重の因果は過去の因である無明と行とに依って、識と名色と六処と触と受という現在の果を得、さらに愛・取の二と有という現在の因によって生と老死という未来の果を得るというのである。

恵心僧都は『天台宗三大部鈎名目』上巻（恵全二・五一三）に、「煩悩道、業道、苦道」という三道を図に示していられる故、惑業苦という三種のものを三道と呼ばれたことが知られる。

この惑と業と苦とは僧都の『観心略要集』（恵全一・三〇一）では、無明と業と生死と呼んでおり、次の如く説かれている。

自従無始。闇識昏迷。煩悩所酔……起貪瞋痴。痴故広造諸業。業則流転生死。

と。更に、『一乗要決』上巻（恵全二・五八）には『無上依経』を引用してあり、その中に四種難というものを説く。その四種難とは、煩悩難と業難と生報難と過失難とである。これは惑と業と苦との三を四に開いたものと考えられる。つまり惑と業とは、そのままであるが、苦というのを生報難と過失難という二にしているのである。その生報難は、十二縁起の中の識と名色と六処と触と受とであると説明してあり、また過失難は有為法の三相、つまり生と異と滅、それに加えるに、憂と悲と苦悩とであると言う。『倶舎論』などの説明に依れば、苦とは識や名色などの五支と生・老死の二支と言うが、ここでは生・老死は有為の三相として示し、それに経典に出る憂・悲・苦悩を加えたのである。

つぎに三道の種類は『要法門』下巻（恵全五・四〇二、四〇三）に、惑は十一種・業は九種（同上・四〇八、四〇九）、果報即ち苦は五種（同上・四一四以下）としている。この種類は阿含や部派の論書に屢々出る名称であって珍らしいものではない。恵心僧都は素直に、こういう三道の分類を採用し信奉された。それは仏教の基礎学を受用したと言ってよいのである。

ところで三道の元初という考えになると、僧都は大乗思想を用いられ、『真如観』（恵全一・四七二、四七三）には、次の如く説く。

我も人も本はこれ一実真如の理にして地獄畜生の不同なかりき。雖レ然、無明発して後、無分別の理の中より種々の分別を起し広く真如法界を我と思いて、我他彼此の差別を弁え五陰六塵の煩悩を起し……種々の煩悩によりて種々の業を作りて、善業によりては人・天・修羅の三善道の報を感じ、悪業によりては地獄・鬼・畜の三悪道の報をまねく。

と。この文の後の方は、善因善果・悪因悪果の道理である。これは部派仏教も大乗仏教も変りはない。しかし、無明即ち煩悩が元初に起って来る理論的説明というところは、大乗独特のものがある。それは、もと無分別の真如一実であったものが、無明をおこして分別となり、我れと他者、此れと彼れという二元的対立・差別を生じると説いており、これは大乗仏教の説き方である。部派仏教では、あるいは阿含などの経典では、もと真如であったのに無明が起るというように説いたものはない。この説き方は『起信論』に、無明は忽然として念起る、いわゆる忽然念起であると説くものと同じものである。しかし阿含などの経典において十二縁起を説明して、無明は何に依って起って来るかということは、説くことができない、と為している故、大乗の経典や論書において、上に紹介したように説明することは、阿含などと矛盾するものではなく、無明の元初につき、大乗は正しい理論を追求したものであると言ってもよい。まことに大乗は正しい道理を示すものである。

つぎに僧都は『十如是義私記』（恵全三・四九七、四九八）に、元品無明を解説している。即ち「元品无明者。無始迷妄一念无明也。……」という。これは小乗では説かないものであって、天台宗という大乗无上の教においてこそ説かれるものである。

まず元品无明というのは、等覚の位で断ずるのか、それとも妙覚の位で断ずるのか、という問題に対しては、「今家の意は妙覚断なり」というている。

また元品无明は一品のみの無明のことか、そうでないかという問題に対しては、「三惑同体」であると言うている。それは無明の惑と見思の惑と塵沙の惑という三種の惑は、体を同じくしており、単数の一品の惑であるようにみえながら、複数であるというのである。つまりこの場合、惑を固定的には眺めないで、融通的に眺める。これが三惑同体思想である。そして次の文の如く、融通的見方をなすのである。

　地地に妙覚之れあり。地地に元品无明を断ずるなり。一位において多品の无明あり、其の最後品は此れ元品无明なり。妙覚の位の最後の元品の如きは人びとこれを知らず。能くこれを習うべし。また一切の煩悩を摠じて元品の无明と云うべきものなり。其の故は始中終の不同ありといえども、但だ元品の无明の枝末なり。また同体なり。

そして更に全ての无明と元品无明とは二つか一つかという問題に対しては、

　而二の日は不同あれども、不二の日は皆これ元品の无明なり。

と論じている。此れは大乗仏教において説く二而不二の論法にほかならない。即ち二のまま二でないと言うのであり、それ故に形式論理というものを超えているのである。この二而不二は二而門と不二門の二つに分解できる。そして而二門で言えば、全ての无明と元品无明とは同じでないけれども、不二門で言えばそれらは同じであるというのである。

つぎに僧都は惑即ち煩悩を分析して示し、四種の障りとしている。それは『一乗要決』上巻（恵全二・五六―五八）に出ており、即ち生縁惑と生因惑と有有と無有とであると述べている。

さらに『三界義』（恵全三・六七一）には、共業と別業との二種を示している。これは説一切有部の論書である『阿毘達磨大毘婆沙論』や『阿毘達磨倶舎論』に説かれている引業と満業と同じものである。即ち人間を例に取っ

て言えば、人間という総報の果体を引く業は引業であり、これは共業と呼ばれ、人間はすべて平等であるという面である。また人間一人ひとりの上に相い異る面があるのは別報の果報を引く側であって、此れは満業であり、別業と呼ばれるのである。

また『真如観』（恵全一・四六四）には理観による滅罪を説いている。

　悪の業を真如の理と観ずれば、衆罪は霜露の日の光に当たるが如し。速やかに消え失せぬ。

さらに『真如観』（恵全一・四七七以下）には、空・仮・中の三観によって滅罪すると説いている。今ここには其の文は省略しておく。

特に注意したいことは、恵心僧都は天台宗の実践者であるために、心に対する見方や惑業苦の三道に対する見方において、小乗とは全たく違った見方をしておる点のあることである。これはまた当然のことである。

『真如観』（恵全一・四八四）によれば、心性即ち心の性はいかなるものかということを説いて、これは真如の異名であり、それは法界に遍じているものであり、万法、すなわち凡ゆるものの体であるとしている。

また『自行略記』（恵全五・六〇〇）によれば、三道は実相であると説く。すなわち惑・業・苦は実相である、一実真如であるというのである。この点は小乗と比べて天地の相違と言えるであろう。

さらに『真如観』（恵全一・四六〇、四六一）によれば惑・業・苦は、そのまま法身と般若と解脱という涅槃の三徳であるとし、またそれはそのまま法身・報身・応身の三身であるとも説いている。このように三道というものを融通的に眺め、決して固定的にみないところが、大乗仏教の三道観であり、恵心僧都も此点において『倶舎論』の立場とは違う面をもっていると言わねばならない。

特に注意せねばならないことは、『枕双紙』（恵全三・四九三―四九六）に説かれている㈠煩悩即菩提、㈡業即解

脱、(ハ)生死即涅槃の詳しい説明である。

(イ)煩悩即菩提について詳しく説明しているが、その最後の文に次の如く述べている。

　全たく煩悩を改めて菩提とは云わず。只だ此の煩悩の体を直さず其の体を尋ぬるに般若甚深の妙理なり。煩悩の体即ち法界の故なり。能くよく思択すべき法門なり。

と。その説明の前の処で、光明と闇黒といぅ此等の明・暗の二は、不二であると喩えを出し、また寒気の多・少と氷の厚・薄といぅ両者は、二而不二であるといぅ喩えを示し、要するところ、煩悩と菩提とは二而不二であると説明しているのである。

(ロ)業即解脱については、別教と比べて円教のすぐれた思想の上から、次の文の如く説明している。

　若し造業の体を翻して後に解脱と云はゞ、此れ別教の意なり。故に円教の意は、全く造業を翻ぜずして、業即ち無尽・法界の円融・実相の体なるが故に、円教を知らざる日は只だ業と云ぅて、業即解脱とは云はざるなり。円融実相の法門を知る日は造業の当体、一切諸法を具する故に、造業に限るに非ず、法界円融の体なり。鷹・梟・隼・鳩の体を改めずして、即ち解脱実相なり。

と。これは業と解脱とを一応は二として示しながら、二のままが即ち不二であるといぅのである。つまりこれは即の論理といぅことになる。

(ハ)生死即涅槃については、次の文の如く説く。

　夫れ生死即涅槃とは常人の思いには、此に死し彼に生ぜず、全たく堅固不動なるを以って涅槃と思えり。今云はく、全たく爾らず。

と。その理由は、次の文の如く説明されている。

世間相常住と云ふは、堅固不動なるを常住と云ふには非ず。世間とは非常の義なり。差別の義なり。无常は無常ながら、常住を失せず。差別は差別ながら、常住を失せず。若し之れをこころえざれば僻見に堕せん。

また次の文の如く説く。

十界は法界なり。一界実ならば余界は偽なりと云ふべからず。故に諸仏の境界は何れの界に住するも不二凝然に住す。故に偏苦・偏楽無し。

と。また最後には次の文の如く述べている。

十界は不同にして、此に死し彼に生じながら、しかも此れ常住なる意あり。よくよく之を思量すべし。

と。上に述べた如く、煩悩即菩提・業即解脱・生死即涅槃という三種類の即の論理をながめるに、こういう高尚な理論に終始している故、『倶舎論』などのような三世因果などは、捨ててしまっているのかというに、決してそうではない。ここが見のがせないところである。僧都は実に厳粛に三世因果を信じ、その正しいことを主張している。即ち『大乗対倶舎抄』（恵全四・二〇五）に『涅槃経宝疏』第十二巻の文を引用して、唯識の十二縁起を解釈した後の処に、次の如く述べている。

両重を施設するは実に無用と為すとの、此の言は兇悖なり。三世の諸仏を指し、斥けて無用と説くが故に。乃至、法華・涅槃に説く所の縁起も皆これ三世の因果にして、一世に非るなり。

と。三道を超えて理想の仏土を願え、阿弥陀仏国へ願生せよということが、恵心僧都の『要法文』下巻（恵全五・四三六）に出ている。

大乗仏教の融通の理論は説きながら、僧都は自分自身を頑魯の者と言い、凡夫なみに、実際には、浄土を願生しているのであって、私自身感銘する所である。

ここで往生要集や観心略要集にみられる源信和尚の業説を眺めることにしたい。これらの書においては婆沙・倶舎等に説く生死の因果を説くものと何ら異るところはない。たとえば略要集（恵全一・二九七）に説いていう。

虚妄の夢中に実有の執を成し、五塵六欲の境に触れて四倒三毒の惑を起す。貪欲瞋恚に由るが故に、種種不善の業を造る。因果の尅する所、生死に輪環す。其の流転の間に忍び難きの苦を受く。

と。

また同書（恵全一・三〇二）に自業自得の理を説く。

縦し人間の火ならば、海水を傾けても則ち滅しつべし。是は悪業の火なるが故に、人力の及ぶ所に非ず。異人、悪業を造って異人苦果を感ずるに非ず。自業の招く所、大苦悩を受く。譬へば夜蛾の焼くるを知らずして、火を愛して競ひ入り、春蚕の煮らるゝを知らずして桑を食ふて自ら纒ふが如きのみ。

と。

迷悟は有漏无漏業に依るが、大乗天台においては、煩悩即菩提等と説き、それと断惑証理という鉄則は矛盾しないか。このことに関して本書（恵全一・三二五以下）には次の如く説く。

問ふ。煩悩即菩提生死即涅槃にして、二無く別無くんば、断惑証理すべからず。若し爾らば、大乗上慢の見に同じからんや。

答ふ。法性寂然の故に生死涅槃理性二無く、寂而常照の故に、五住二死嘗て混濫無し。止観の解を得て能障の惑を除くは、是れ則はち断惑証理なり。只だ邪執を翻して諸法を体達せよ。止観に云はく、止は能く諸法を寂す。……観は能く理を照す。……今止観並べ存す。上慢に堕すべからず。真如の浄心寂にして理を照すの日、染浄の縁に随ふが故に六凡四聖と成る。大乗止観に云ふ。譬へば金の蛇を見て、是れ金を打って作れり、

と知りぬれば、即ち蛇の体、純ら是れ調柔の金なりと解す、復た金は、匠に随ふて蛇虫の形を作ることを得と念ずれば、即ち蛇の体の金、匠に随って仏像とも成ると知るが如し。蔵心は真金の如し。違順の性を具足せり。能く染浄の業に随ふて凡聖の果を顕現す。此の因縁を以っての故に速かに无漏の業を習ふて、清浄の心に熏じて、疾く平等の徳を成ぜよ。是の故に即の時に於いて軽〻しく自身を御すること莫れ。亦他を賤しむること勿れ。終に倶に成仏するが故に、と云云。心体は自性清浄なれども、染業の熏習に覆はれたり。所以に六道の心相に汚されたり。故に心性の真金、形色を異にせり。今諸仏金匠の教に随順して、自心調柔の金を顕はさんと欲するに、功徳の性の顕はれざるに依って、自身を軽んじ、他人を賤しむべからず。鏡は本と明浄なれども、塵積るが故に闇し、闇を以っての故に鏡を賤しまざれ。之を磨く時、明を得るが故に。是を以って想を心鏡の明に繋けて煩悩の客塵を払ふべきなり。

と。

源信和尚は、罪悪や悪趣、たとえば破戒や地獄の如きをも、決して固定的に眺めることをしない。本書（恵全一・三二七）にいう。

また破戒の身なるに、暫らく悪趣に廻すと雖も、乗種強きを以って極重の苦を免れん。縦ひ猛火の中に交はるとも、必ず解脱清涼の風に扇がれん。縦ひ寒氷の中に沈むも、定んで中道正慧の日に遇はん。若し夫れ苦即ち法界なりと悟って、苦を以って苦と為さずんば、同類の為めに法を説いて共に生死を出づべければ、三途に在ることを厭はずして、而かも物と結縁せん。人間の少苦を救ふすら其の悦び心幾許ぞや。況んや三途の重苦を抜くこと利生の極とするに足れり。彼の調達・婆藪が応迹を那落に垂れし、観音・地蔵の泥梨の苦器に代りたまへる、則はち是れ心中に深く楽ふ所なり。故に順次生の昇沈は偏へに仏陀の境界に任せて、強ちに私情を恣

にして、狭くして望みを成ずべからず。平等一子の慈悲、定んで衆生の為めに疎からじ。

と。この文の意味は、この現生を終えて順次の生のことは仏の願力摂取に任せ、自分の心は法界平等の慈悲にとどめ、全ての衆生を慕い、衆生を友として行こう、との大慈悲心を自他にすすめているのである。阿闍世王が父王の死後仏に帰依し、無根信を生じ、菩提心をおこしたことに依り国中の人びとが仏法を得たという涅槃経の記事は、この略要集の所説と通ずるものを持つ。

つぎに往生要集上本（真聖全一・七五一）に宝積経（巻九六）の偈を引き、その中に「閻羅常告二彼罪人一、无レ有二少罪我能加一、汝自作レ罪今自来。罪報自招无二代者一、父母妻子无二能救一。唯当三勤二修出離因一。是故応下捨二枷鏁業一、善知二遠離一求中安楽上」と説くが、和尚は此のような自業自得の理に立脚して観仏・念仏（称名）を説いた。

まず要集に第一大門・厭離穢土、第二大門・欣求浄土の二大門が説かれるが、此れは四諦の法門中の前二（苦とその因）、後二（楽とその因）とを説き示す意とみてよい。そしてその二大門に、抜苦与楽が目指されるとは言え、天台は大乗の妙法なのであって、利他の面の強い四弘誓願を以って抜苦与楽を目指す。即ち要集上末（同上・七八三以下）に次の如く説く。

初に行相とは総じて之を謂はば願作仏心なり。また上求菩提・下化衆生とも名づく。別してこれを謂はば四弘誓願なり。此れに二種あり、一には縁事の四弘願なり。是れ即ち衆生縁の慈なり。或は後た法縁の慈なり。二には縁理の四弘なり。是れ無縁の慈悲なり。縁事の四弘と言ふは、一には衆生无辺誓願度なり。応に念ふべし、一切衆生に悉く仏性有り、我れ皆无余涅槃に入らしめん、と。此の心は是れ饒益有情戒なり。亦是れ恩徳の心なり、亦是れ縁因仏性なり、応身の菩提の因なり。二には煩悩無辺誓願断なり、此れは是れ摂律儀戒なり。亦是れ断徳の心なり、亦是れ正因仏性なり、法身の菩提の因なり。三には法門無尽誓願知なり。此れは是

れ摂善法戒なり。亦是れ智徳の心なり。亦是れ了因仏性なり、報身の菩提の因なり。四には无上菩提誓願証なり。此れは是れ仏果菩提を願求するなり。謂はく前の三の行願を具足するに由って、三身円満の菩提を証得して、還って亦広く一切衆生を度するなり。二に縁理の願とは、一切の諸法は本来寂静なり。有に非ず无に非ず、常に非ず断に非ず、生ぜず滅せず、垢れず浄からず。一色一香も中道に非ずといふこと無し。生死即涅槃、煩悩即菩提なり。一一の塵労門を翻せば即ち是れ八万四千の諸波羅蜜なり、无明変じて明と為り、氷融けて水と成るが如し。更に遠き物に非ず、余の処より来るにも非ず。但だ一念の心に普く皆具足せること、如意珠の如し。宝有るにも非ず宝無きにも非ず。若し無とし謂はば、即ち邪見なり。心を以て知るべからず、言を以って弁ずべからず。衆生は此の不思議・不縛の法の中に於いて、而かも思想して縛を作し、無脱の法の中に於いて而も脱を求む。是の故に普く法界の一切衆生に於いて大慈悲を起し、四の弘誓を興す。是れを順理の発心と名づく。是れ最上の菩提心なり。

と。大乗至極の天台において、一般に他の大乗も同様に、心を重んじ菩提心を重視する。そして凡夫であることや重罪たることを固定視しない。即ち罪業を円融的に眺め、決して隔歴視することがない。これが要集上末（真聖全一・七八六）に示される。

問ふ。凡夫は勤修に堪へず、何んが虚しく弘願を発さんや。答ふ。設ひ勤修に堪へざらんも、猶ほ須らく悲願を発すべし、其の益の無量なること前後に明すが如し。調達は六万蔵の経を誦したれども猶ほ那落を免れず、慈童は一念の悲願を発して忽ち兜率に生ずることを得たり。則ち知る、昇沈の差別は心に在りて行に非ざることを。何に況んや誰の人か一生の中に一びも南无仏と称せず、一食をも衆生に施さざらんや。須らく此等の微少の善根を以って、皆応に四弘の願行に摂入すべし。故に行と願と相応して虚妄の願とは為らざるなり。

と。要集は観経に基づいて観念・称念による往生を説き、同中末（同上・八四七）に、往生之業念仏為本と示し、下品下生の極悪人が念仏して助かる理は如何にしても説かれねばならなかった。そこで要集下末（同上・九〇四）には「生れてより来た、諸〻の悪業を作りて一善をも修せざる者、命終の時に臨み、纔に十声念じて、何ぞ能く罪を滅して永く三界を出でて即ち浄土に生ずるや」と問い、これに集主は答えねばならなかった。ここに那先比丘経が引かれ、小石も水に浮ばず沈むが、大石も船に乗せられては水に沈まず浮ぶ喩を引き、念仏の船に乗じて罪人の助かる理を示す。又懐感の群疑論を引用し（内容は論註八番問答のそれと同じく）(1)在心、(2)在縁、(3)在決定の三在釈義でもって罪人の十念念仏往生の理を説いている。(1)は罪業を造るのは顛倒虚妄の心でされて弱く、念仏者の心は、そうでないので強く、(2)は罪を造る心は虚妄の対象に向ってするので弱く、念仏者の心は仏の清浄真実の功徳の名号を聞いて无上菩提を心に縁ずるので強く、(3)は罪を造る心は有間心・有後心で弱いが、念仏者の心は間断なき心、后に余心のまじらぬ純精の心ゆえに強い。強き心が未来を決定し、証悟へ入り進め入れしめる力を与える故、下下品の罪人も臨終の十声の念仏で浄土往生の可能なことを説く。

さらに本書下末（同上・九〇九）には、一切業は決して定業という如き固定的見方をなすべきでないと説く。

問ふ。五逆は是れ順生の業なり。報と時と倶に定まれり。云何んぞ滅することを得ん。答ふ。感師、之を釈して云はく、九部の不了教の中に、諸〻の業果を信ぜざる凡夫の為めに、密意もて説きて定報の業有りと言ふ。諸〻の大乗の了義教の中に於いては、一切の業は悉く皆不定なりと説く。涅槃経の第十八の巻に云ふが如し。……善男子、一切の作業に軽有り、重有り。軽重の二業に復た各〻二有り。一には決定、二には不決定なり、と。又言はく、或は重業の軽と作し得べきこと有り、或は軽業の重と作し得べきこと有り。有智の人は、智恵の力を以って、能く地獄極重の業をして現世に軽く受けしむるも、愚痴の人は、現世の軽き業を、地獄に重く

受くと。阿闍世王は罪を懺悔し已りて地獄に入らず、鴦掘摩羅は阿羅漢を得たり。……諸々の大乗の経論に、五逆罪等を説きて皆不定と名づけ、悉く消滅することを得と。（転重軽受の相は具さには放鉢経に出づ）

と。

上の引文に依り源信和尚の業に対する思想を知ることができるであろう。婆沙論三八（大正二七・一九九c）には、无常力よりも、業力の方が強いという理を説くが、その業力中、(a)有漏の業力と(b)无漏の聖道業力とが区別される。(a)前者は衆生を三界につなぎ止めるに強力であるが、(b)後者は三界より衆生を脱出せしめることにおいて強力である。いま要集に在心・在縁・在決定の理を示して、念仏往生の力の強さを説くが、これは婆沙論の上で言うならば、无漏の聖道業力という勝義善の方の強力なことに比定できるものと思う。善は悪よりも強し、勝義の業力、最勝真妙の正業力が、強いという理は、婆沙論においてさえ見出しうることを注意する必要があろう。

第三節　真言密教業思想

真言宗は、大日経に入真言門住心品（大正一八・一a）に出る真言門という語に宗名の典拠がある。その真言は密教といわれて、顕教に対することは言うまでもない。この真言密教は、二教判、十住心判によって弘法大師により立教開宗された。

此のなか二教判は、釈尊に依って説かれた諸経は、すべて顕教であるが、大日経に説かれる金剛界・胎蔵界の両部は密教と呼ばれる。その顕教には、一乗真実三乗方便と説かれるなどの差別があるから、すべてを方便とは言えないが、一乗の機には一乗の法を、三乗の機には三乗の法を与えるというように、教を受ける人びとの機根を逐うて説かれている点において、これは仏の随他意の説教であり、方便の教と呼ばれる面をもつ。しかるに密教の方

は、大日如来が自の眷属の為めに、受法の機を逐うことなく、自内証の境界を説かれたのであって、それ故に此れは随自意真実の説である。この宗を、真言陀羅尼宗、一切如来秘奥の教、また自覚聖智修証の法門と呼ばれるが、これは顕教の人の知らない隠密の義をもち、決して他の為めに知らしめないという秘蔵慳惜の秘密でなく、あくまで秘奥深密の広大の教であることを示す。そしてこの秘密について、身語意の三密がある。この点は、仏教一般に説かれる三業と対比し、区別されねばならない。業の方面を究明するにも、密教のそれは、三密にまで至るを要するのである。

弘法大師は印度撰述の密教経典の意を体して、開宗されたが、その根本になっている秘密曼荼羅十住心論（略名は十住心論）には、仏教一般の業説が出ており、また真言独自の業に対する見方がみられると言ってよい。それは程度の低い未究竟の住心から、高くして究竟の住心までの十段階において、人間の行為（業）がみられているからである。法界の主人公は心であり、低きより高きへと目指すべきは、仏教徒にとって、当然の道と言わねばならない。その低い住心において「業」の説かれていることは人の知る所であり、学者も之を指摘している。

(1)異生羝羊住心につき十住論に説く。「凡夫善悪を知らざるの迷心、愚者因果を信ぜざるの妄執なり。我我所の執、常に胸臆に壊き、虚妄分別、鎮(とこしな)へに心意に蘊(つつ)めり。……火宅の八苦を覚らず、寧ろ罪報の三途なることを信ぜんや。……四種の口過、三種の心非、人法を誹謗し、闡提を播植す。時として作さざることなく、日として行ぜざること無し。忠ならず孝ならず、義も無く慈も無し、五常も羅網すること能はず、三乗も牢籠することを得ず。邪師に祖とし習ひ、邪教に依りて憑る。曽て出要を求めず、一向に眼前を営む。是くの如きの衆生を名づけて愚童羝羊と曰ふ」と。

これは言うなれば十不善業道に終始する凡夫心にほかならない。これは悪業煩悩の底に沈める者である。

⑵愚童持斎住心につき、十住心論に説く。「是れ人趣善心の萠兆、凡夫皈源の濫觴なり。……少欲の想ひ始めて生じ、知足の心稍ゝ発る。高徳を見て尊重し、伎楽を具して供養す。過を知って必らず改め、賢を見て斉しからむと思ひ、初めて因果を信じ、漸く罪福を諾(うべな)ふ。親親に孝し、忠を国主に竭す。……人天の十善是れに因って修行す」と。

この所で五戒、八戒、十善戒等が説かれるが、これらは人間の道、天界の道で、五戒は特に仁義礼智信の道と同じとみる。

五戒につき薩婆多論に云ぅ、として次の如き問答をかゝげている。「五戒の中に幾くか是れ実戒なるや。答ふ、前の四は是れ実なり、後の一は是れ遮なり。……若し五戒を持すれば、便ち二十五の善神有って、恒に人身を衛護して人の左右に在り。宮宅門戸の上に於いて万事をして吉祥ならしむと。諸神の名、広くは灌頂経に説くが如し」と。

八戒につき成実論を引いて言ぅ。「五戒を得するを名づけて優婆塞とす。此には近事と云ふ。八戒を得するを名づけて優婆婆姿とす。此には近住と云ふ」と。また善生経を引いていぅ。「八戒を受くる者は五逆罪を除いて、余の一切の悪皆消滅す」と。

十善戒につき華厳経を引いて言ぅ。「十善業道は是れ人天の因と及び有頂の因となり。三乗の賢聖も亦皆修習す」と。

又経を引いて言ぅ。「十善業とは、菩薩は性殺生を離れて怨恨を懐かず、常に利益慈念の心を生ず。性偸盗せず、自の資財に於いて常に止足を知り、乃至草葉をも与へざれば取らず。性邪婬せずして自妻に知足す。他妻他女には尚し染心無し。何(いか)に況んや事に従はんや。性妄語せずして常に実語を作す、乃至夢の中にも亦妄語せず。何に

況んや故らに犯さんや。性両舌せずして、諸ゝの衆生に於いて離間の心なし。此の語を以って彼に向って説かず。彼の語を将って此れに向って説かず。他を破することをなすが故なり。性悪口せず。謂はく毒害の語と麁獷の語と鄙悪の語と怨結の語となり。常に柔軟の語と悦意の語と人の心に入る語と人の憂楽する語とを作す。性綺語せずして常に思審義語と道理に順ずる語と巧みに調伏する語とを楽ふ。性貪欲せずして、他の財物に於いて貪心を生ぜず、願はず求めざるなり。性瞋恚を離れて諸ゝの衆生に於いて常に慈心を起し、常に思ひて仁慈祐益を願行す。性邪見を離れて正道正見正直に住して、誑なく諂なし。若し能く爾る者は是れ菩薩の行なり」と。又仁王経を引いて言う。「中下品の善は粟散王なり」と。中下品を修すれば人中に王となる。三界に生ずる因、此れに準じて知れ、という。

上述の如く、低い住心を説きつつも、その中に菩薩の行をも説く。これは大乗教である故、住心を固定視し、実体視し、別体視しないことを示すもので、下位の住心は、一転すれば上位の住心たることを示唆するものと言えよう。

(3)嬰童无畏住心につき十住心論に次の如く説く。「羝羊自性無きが故に善に遷り、愚童内熏力の故に苦を厭ふ。戒を護って天堂に生じ、善を修して地獄を脱するが如きに至っては、下を悪むの心、稍ゝ発り、上を欣ふの願、初めて起る。……抜苦の悲みを仰ぎ、与楽の眄(かえり)みを祈る。……三途の苦果は前因を畢って出で、四禅の楽報は、今縁に感じて昇る。因果信ぜずんばある可らず。罪福慎まずんばある可らず。……嬰童は初心に拠って名を得、无畏は脱縛に約して称を樹つ」と。

上記の三住心は(1)は三悪道、(2)は人乗、(3)は天乗とされ、仏教以前とされるとは言え、その解説の文をみれば、仏教における業思想がみられることは既述の通りである。仏教と仏教以外と、両者は全然異るのではなくて、共通

面のあることは言うまでもない。形式は異っても意、すなわち内容は、相通じるのである。

ところで人間の業即ち行為は、行為だけを見るべきではない。その立つ思想により外道ともなり仏教ともなる。この相違を説いて十住心論三には十六外道説を示す。

第一は、因中有果宗で、「雨際外道は因は常恒にして、具さに果の性有りと計す」と解説する。

第二は従縁顕了宗で、これに数論外道と声論外道とがあるという。文にいう。「一には数論外道なり。法体は本より有なれども衆縁に従って顕ると計す。二には声論外道なり。声の体は是れ常なれども、但し縁に従って宣吐して顕了なりと計す」と。

第三は去来実有宗で、これは勝論、時論外道の二あり、「過去有りと計し、未来有りと計す。其の相成就せること現在の如くにして実有にして仮に非ずとす」と説かれる。

第四は計我実有宗で、十住論に説いていう。「我は実有なりと計する論者は、即ち彼の数と勝と、離繋と獣王と赤衣と遍出〔遍ねく能く諸々の俗世間を出離す〕となり。即離蘊を計す、非即非離は犢子部等（正量部あり）なり。並びに我は実有にして而も是れ一なり常なりといふ」と。

第五は諸法皆常宗で、伊師迦外道等で、次の如く説くという。「全常なり、分常なり、有想常なり、無想常なり、倶非常なりと計す。静慮によって宿住智を起し、及び天眼に由って妄りに実常なりと計す」と。この外道の常住説と同じでないのが説一切有部である。それは三世実有法体恒有の説は、法体常住有の説でなく、恒有の恒によって常と区別し、また仏陀所説の三法印中諸行无常を堅持し、また有為法の刹那滅を説くからにほかならない。もし有部の主張が、外道の諸法皆常説と同じであるならば、有部の婆沙論・倶舎論に説く業説は、仏教の正道から外れることになるであろう。

第六は諸因宿作宗で、无繋外道が之を主張すという。文にいう。「彼の所計は、世間の士夫の現に受くる所の苦は、皆宿作の悪を因とするに由る。勤めて精進するに由って旧業を吐くと執す。故に自ら餓へて巌に投げ、諸〻の苦行を修す」と。初期経典の阿含などに宿作外道のことを説く。その業思想は正しくない。仏陀は、この宿作外道をも、尊祐説（神意説）をも、亦无因无縁説（偶然説）をも斥けられ、縁起説にもとずく教（正しい因縁果の教）を説かれたことは知られる通りである。

第七は自在等因宗で、十住心論には次の如く説く。「自在を計する論者は、凡そ諸〻の世間の士夫の所受（の苦楽）は、彼れ自在の変化を以って因となし、或は余の丈夫と時と方と本降と自然と虚空と極微と我（神我ともいう）等との不平等の因なりと計す」と。この説は、倶舎論に一因説として斥けられている。そして全智全能の神の意志一つに依る世界創造説は世間品中に詳細に破斥した。

第八は害為正法宗で、闘諍劫の諸婆羅門の説とされる。その主張を十住心論に説いて言う。「肉を食せんと欲ふが為めに、妄りに論を立てて言はく、若し祠の中に於いて諸〻の生命を害して能く祀るものと、所害のものと、若しは諸〻の助伴のものと、皆天に生ずることを得」と。

第九は辺无辺等宗で、論には次の如く説く。「諸〻の静慮に依止するが故に、彼の世間に於いて有辺の想に住し、无辺の想と倶と不倶との想に住するなり。上下には辺有り、傍には辺无しとす」と。婆沙論等に身見・辺見・邪見・見取見・戒禁取見等を不正見となすが、この第九は辺見に当るもので、当然斥けられねばならない。

第十は不死矯乱宗で、論には四種の不死矯乱外道の説となす。その文にいう。「若し人来って世、出世の道を問ふこと有れば、彼れ便ち称して云はく、我れ不死浄天に事ふ。浄天秘密して、記別すべからず等といふ」と。四種の外道とは第一は彼の覚が未だ開悟しない者を云い、第二は所証の法に於いて増上慢を起せる者を指し、第三は、

已に覚が開悟しても、なお決定しない者とされ、第四は羸劣愚鈍なるものを云う。

第十一は諸法无因宗で、それは无因外道と呼ばれ、論には次の如く説く。「静慮に依り、及び尋伺に依って一切の法は因无くして而も起る、我れ及び世間皆无因より生ずと計す」と。仏教の業説は、業因業果を説くものであり、正しい因縁果に立脚するから、このような无因外道は許さない。

第十二は七事断滅宗で、論には解説して言う。「欲界の人と天と色の四静慮の麁の四大色とは、病の如く箭の如し。四无色処の細色は癰の如し。若し我れ死して後には断滅して有ること無しといふ」と。此れは五見の一なる辺見の中で、仏の所説に反し、真理に背く。有為法の无常滅や択滅の場合の滅は説くが、人の死後、択滅涅槃に達しない限り、断滅を説かない。それは惑と業との力に依って、流転の迷界が存するからである。それは未だ還滅の境に到っていないものと為す。

第十三は因果皆空宗で、空見を許する論者について論には次の如く説く。「謂はく、尋伺に依り、或ひは静慮に依る断見外道なり。是くの如き見を起す。因果もなく、施与も有ることなく、祠祀も有ることなし。定んで妙行と及び悪行との二業の果報もなく、乃至世間に真の羅漢もなし、と計す」と。これはその主張がいかにも中論にみられるような皆空思想に似るが、この皆空宗は断見外道の空思想である。仏教における中論の業説や華厳の業説は、空思想ではあっても空无断見の一辺に立つものでない。空を説きつつ、仮有を捨棄せず、あくまで仏教の中道の立場を守る。この点において、仏教と外道との間に、大いなる相違が存す。

第十四は妄計最勝宗で、その論者の説を次の如く論に説く。「謂はく、闘諍劫の諸〻の婆羅門は是れ最勝の種なり。刹帝利等は是れ下劣の種なり。諸〻の婆羅門は是れ梵王の子にして、腹口より生ずる所なり。余は則ち爾らずといふ」と。これは生れによってバラモンを最勝となす不正見で、クシャトリヤに生れた釈尊は、人は生れによっ

て尊いのでなく、日々の業に依るとされ、所謂る四姓平等を説かれた。業説は仏教のそれである限り、生れによる上下尊卑の思想を基礎づけることは誤りである。

第十五は妄計清浄宗で、論に説いていう。「殑伽河等に於いて、支体を沐浴すれば、所有の諸悪悉く皆除滅して、第一清浄なり、と。復た有る外道の計すらく、狗戒を持し、或は油墨戒を持し、或は露形戒を持し、或は灰戒を持し、或は自苦戒を持し、或は糞穢戒を持し、及び現涅槃を計して清浄となす」と。仏教では因ならざるものを因と計し、道ならざるを道と計するを戒禁取見と名づけるが、妄計清浄宗は此れに属すると言ってよい。この文中、現涅槃とは外道の五種現法涅槃のことを指すが、ここには説明を省略する。

第十六は妄計吉祥宗で、論には次の如く説く。「尋思に依り、或は静慮に依って、但し世間の日月の搏蝕し、星宿の度を失するを見て、事成ぜずとす。故に勤めて日月星等を供養し、大きに呪を誦し茅草を安置す。謂はく暦数の者是くの如きの計を作す」と。

(4)唯蘊无我住心につき、十住心論に次の如く説く。「人我の空を解らずして、何ぞ法空の理を覚らん。是の故に生死に流転して涅槃を得ず。大覚其の是の如くなるを愍んで、解脱の道を説きたまへり。生空（人空）を唯蘊に遮し、我倒を幻炎に譬ふ。二百五十の戒は身口の非を防ぎ、三十七の菩提は身心の善を習ふ。時は告ぐれば則ち三生六十、果を示せば則ち四向四果なり。識を説けば唯だ六種、法を摂すれば則ち五位なり。四諦四念に其の観を瑩（みが）き、六通、八解（八解脱）に其の証を得。生死を厭怖して身智を灰滅し、湛寂を欣仰して虚空に等同なり。是れ則ち声聞自利の行果、羊車出欲の方便なり」と。これは部派小乗、例えば説一切有部の如き宗に説くところである。そして倶舎論等に説かれる業説は、この立場に立つものであって、仏教基礎学として、迷界の説明においては仏教業説の基礎となっているとみてよい。

(5)抜業因種住心につき、十住心論に名義を釈して言う。「業とは悪業なり、因とは則ち十二因縁なり。種とは无明の種子なり。声聞の極観業智を以って唯蘊無我を解了するが如きは、厭怖の心重きを以っての故に、疾く煩悩を断じ自ら涅槃を証して十二因縁の実相を分析し推求すること能はず。辟支仏は智慧深利なるが故に、能く総別の相を以って深く之を観察して、一切の集法は皆是れ滅法なりと見る。此れ声聞と異なれり。又辟支仏（縁覚、独覚とも訳す）は、一切の集法は皆悉く涅槃の相の如くなりと観じて、種種の有為の境界の中に於いて、皆亦戯論の風息んで能く此の二種の三昧（住有縁地と極滅語言三昧）を証す。故に業煩悩の株杌及び无明の種子を抜くと云ふ。是れ則はち辟支仏の学処証処なり」と。婆沙論・倶舎論に独覚について解説するが、此の十住心論には、上記の如く解する。十二因縁即ち縁起を観じて証る者を辟支仏となすが、これが有部によって三世両重の因果という如く分位縁起として解されるとき、惑・業・苦の三道輪廻の説を生む。此論に龍樹造十住論十二の文を引き、「復た二の道あり、疾く遠離すべし、一には声聞地を貪し、二には辟支仏地を貪するなり」という。この(4)(5)の住心は二乗地で、之に堕せぬよう戒しめる。これは第一義より説くが迷界の説明たる業説を斥けはしない。

(6)他縁大乗住心につき、論にいう。「二空（生空法空）、三性に、自執の塵を洗ひ、四量（四无量心）、四摂に他利の行を済ふ。陀那の深細を思惟し、幻焔（幻事陽焔）の似心に専注す。是に芥域竭きて還って満ち、巨石磷いで復た生ず」と。これは法相唯識宗の住心を指す。この宗に阿頼耶識を説き、三界という迷界が心によって現出し、そこに種子を蔵し、所謂る三法展転因果同時の説あり、業を説く根本原理は婆沙論などと異質のものではない。あくまでも自業自得に立つ。しかしそのままでは悟界となりえず、転識得智のためには行を要す。法相に五位の修行階位あり、歓喜地等あって法雲地に至り究竟位に入ることは容易なことではないが、あくまで此れは聖道業（即ち行）に立つのである。

(7)覚心不生住心は三論宗の住心で、色即是空・空即是色の空の立場にあり、論には「空性を无得に観じ、戯論を八不に越ゆ」と説く。又いう。「唯蘊の无性に迷へるを悲しみ、他縁の境智を阻てたるを歎く。心王自在にして、本性の水を得、心数の客塵は動濁の波を息む。権実の二智は円覚を一如に証し、真俗の両諦は、教理を絶中に得。心性の不生を悟り、境智の不異を知る」と。この論に三論玄義の説を紹介して言う。「三論は部帙には異ありと雖も、而も同じく无所得の正観を以って宗とす。然る所以は、此の論には一切の有所得の辺病を破除して、無依无得不二の中道を明かす。故に三論に執を破する用異なれども、正観は別なることなし。故に无量義経に云はく、水の穢を洗ふ義は同じけれども、井と池とに約して異とするが如し、と。今用の不同に約するが故に、所宗の差別を弁ず」と。三論宗所依の中論の業説については、別処に紹介した通りである。

(8)一道无為住心は天台宗の住心である。この天台の業説についてはさきに紹介した。

(9)无極自性住心は、華厳宗の住心であり、この華厳の業説についてはすでに解明した通りである。

(10)秘密荘厳住心は真言密教の住心である。これについて十住心論の初に説いていう。「秘密荘厳住心とは即ち是れ究竟じて、自心の源底を覚知し、実の如く自身の数量〔衆生の色身の周偏せる数量〕を証悟す。所謂る胎蔵界会の曼荼羅と、金剛界会の曼荼羅と、金剛頂十八会の曼荼羅とは是れなり。……経〔大日経住心品〕に、云何んが菩提とならば、謂はく実の如く自心を知る、と云ふは、是れ一句に无量の義を含めり。竪には十重の浅深を顕はし、横には塵数の広多を示す」と。又十住心論一〇には、真言宗の宗義を決択して、これは法爾自然の法門〔真理の法門〕としている。その文にいう。

已に秘密荘厳住心の所在の処及び身語心密の数量等を知んぬ。今伝ふる所の真言教法は誰が作ぞや。答ふ。大日経に拠って云はば、諸仏と菩薩と声聞と縁覚と摩醯と梵天と那羅延天と釈提と四天と、是の如きの人等は作

すこと能はざる所なり。何を以ってか知ることを得るや。大日世尊分明に説きたまふが故に。云何んが説きたまふや。仏秘密主に告げたまはく、此の真言の相は一切諸仏の所作にも非ず、他をして作さしむるにもあらず、亦随喜したまはず。何を以っての故に、是の諸法は、法として是の如くなるを以っての故に。若しは諸〻の如来出現し、若しは諸〻の如来出でたまはざれども、諸法法爾として、是くの如く住す。謂はく諸〻の真言法爾の故に、と。解して云はく、如来の身語意は、畢竟じて等しきを以っての故に、此の真言の相は、声字皆常なり。常なるが故に流せず、変易有ることなし。法爾にして是くの如し。造作の所成に非ざるなり。若し造作す可くんば、則はち是れ生法なり。法若し生有らば、則はち破壊す可し。四相に遷流せられて、无常无我なり。何ぞ名づけて、真実語とすることを得んや。是の故に、仏自ら作るにもあらず、他をして作さしむるにもあらず。設令ひ能作有りとも、之れ亦随喜したまはず。是の故に此の真言の相は、若しは仏世に出興し、若しは出世せず、若しは已説、若しは未説、若しは現説、法法位に住して、性相常住なり。是の故に必定印と名づく。衆聖は道同なり。則ち是れ大悲曼荼羅の一切の（衆聖の）真言の相とは、皆法爾なり。

と。此の文中「法法位に住して」という中、法とは、真言声宗の法、法位とは大空位をいう。「諸法法爾、是れ如性」なのである。真宗の親鸞聖人は、八十八歳のとき「獲得名号自然法爾」の法語を遺されたが、この場合は、名号は真実語であり、実相法と説かれるものであって、これは四相に遷流せられることなく、しかも実相であって、法爾法然と云ってもよく、これは无量寿経に説く自然で、大師の法爾自然の法則を明かされた真言法爾は、親鸞聖人の名号自然法爾と似通う。しかし一方は自（心）より出発して无我法爾自然に入る道、他方は、他即ち自然法爾の仏智より出発して无我（証り）に向う道であり、究竟地においては証悟であって同一面をもつが、聖道、浄土の教法の違い目があることを認めねばならない。一方は真言（真実語）、他方も真実語（名号）ではあるが、前者は

未修顕、後者は修顕の名号である。そして秘密荘厳心によって示現する如来界は、久遠実成の阿弥陀仏の浄土（蓮華蔵世界）と如何に異るかというに、寂滅无為涅槃界という点では同じであって、それは諸仏所証平等是一の悟界なるが故と言ってよい。しかし前者は第十の住心より開け来たる世界（言うなれば自心変）であるに対し、後者は、願心荘厳の世界というところが異なる。以上のように区別して言うことができるであろう。

仏教は、宗のいかんを問わず、自身の三業の所作を不善ならしめず、善業にすることを求める。それが凡夫の場合は直ちに証悟に直結するとは考えられない。しかるに三業を離れて証悟のないことは聖道教一般に、すべて例外ではありえない。しかるに真言宗においては三密加持の行を修し、所謂る次元の異る无漏清浄の三業に依り、即身成仏しうると説く。三密とは、(1)身密と(2)語密と(3)意密とであって、その三密の釈は即身成仏義や秘蔵宝鑰にみられる。

(1)身密は、手に印契を結ぶのであるが、これは大日如来の印契の如くす。(2)語密は口に真言陀羅尼を誦するのであるが、これは大日如来が口に唱えたもう如くにする。そして(3)意密は心が三摩地（定）に住するのであるが、これは大日如来が心に観じたもう如くになす。我れら衆生の肉身は、本来地水火風空識の六大、大曼荼羅・三摩耶曼荼羅・法曼荼羅・羯磨曼荼羅の四曼であるから、大日の法身と別体はない。しかし大日如来は証りにあり、我れわれ衆生は迷いにあるのは、三密を以って加持しないからであって、此の三密は仏にも衆生にも具し、凡夫の行ずる所の三密と法身如来のそれとは、決して異ならない。これが真言宗において重要の教義をなしている。

そして三密加持というとき、その加持には(1)生仏相応の義と(2)十界平等の義とが存す。(1)において、加持の加とは、仏日の影が衆生の心水に現ずること、持とは行者の心水が能く仏日を感ずることをいう。(2)の場合、一一の尊は、等しく刹塵の三密を具して互いに相い加入し、彼此摂持するのであって衆生の三密も亦同様である。それ故に

三密加持という。この⑵のとき、加持の加とは、往来渉入の義であり、持とは彼此摂持の義である。実に如来の三密と、衆生の三密と、両者渉入摂持するのであり、これを入我我入という。此の三密の行が相応するとき、即身成仏の作用を顕わすという。

我れら父母所生の身が、速やかに大覚位を証するのは、低き次元にとどまる有漏の三業の能くするところではない。高次の三業即ち三密の能くするところであると説くのが真言宗である。したがって此の業の論理は、仏教の正道を踏むものであって、決してそれを外れるものではない。聖道仏教全般がこの道であることは、誰人にも能く知りうる明白な理に立っている。但し今日、自然的立場にのみある者にとっては、言うまでもなく、極めて難行と言わねばならない。

第四節　浄土教の業思想

第一項　三部経の業思想

第一欵　大経にみる業説

㈠　大経の業説概観

浄土の経典は無量寿経（以下大経と呼ぶ）と観無量寿経（以下観経と呼ぶ）と阿弥陀経（以下小経と呼ぶ）とであるが、そのなかで、いかに業思想がみられるかについて考究してみよう。大経上（真聖全一・一六）に次の如く説く。

爾の時阿難、仏に白して言さく、世尊、若し彼の国土に須弥山無くば、其の四天王及び忉利天、何に依りてか住する。仏阿難に語りたまはく、第三燄天、乃至色究竟天、皆何に依りてか住する。阿難仏に白さく、行業果

報不可思議なればなり。仏阿難に語りたまはく、行業果報不可思議ならば、諸仏世界も亦不可思議なり。其の諸〻の衆生、功徳善力もて行業の地に住す、故に能く爾るのみと。阿難仏に白さく、我は此の法を疑はず。但だ将来の衆生の為めに、其の疑惑を除かんと欲するが故に斯の義を問ひたてまつるのみ。

と。この文の意は、不可思議の浄土の徳を顕わしたものである。此の土の行業果報も第三餤天巳上虚空に住するという果報も思議を超えているが、諸仏浄土は行業果報はすべてはかりえない。行業とは因業のこと、果報とは因業所感の報を言う。ここにいう不可思議は所謂る五不思議の中の業力不思議である。この文に諸仏世界等と説くが、この語は総のまゝ即別であって、阿弥陀仏国土の不思議力を顕わす。曇鸞の往生論註（真聖全一・三一七）には、「不可思議力とは、惣じて彼の仏国土の十七種の荘厳功徳力は思議することを得べからざるを指すなり」とあり、その次に五種不可思議を挙げる中、第五に仏法力不可思議を説き、次いで「此の中の仏土不可思議に二種の力有り。一には業力、謂はく法蔵菩薩の出世の善根と大願業力との所成なり。二には正覚の阿弥陀法王善住持力に摂せられたり。此の不可思議は下の十七種の如し、一一の相皆不可思議なり。文に至って当に釈すべし」と説く。この論註に二力を分かつのは、全く大経の先の文に基づく。経文に「其の諸〻の衆生」というのは、浄土の聖衆を指す。功徳善力と経文に言うのは、出世善根力を言う。文に「行業之地」とあるのは、仏の大願業力より感じ顕わす安楽国土（安養国とも説く）のことである。その「地」と言うのは、「処」というに同じ。決して娑婆土と同じではない。能居の衆生は、またかの阿弥陀仏の大願業力によって其処に住する。即ち法蔵菩薩の願力不思議（不思議の願力）が、能く諸〻の衆生をして阿弥陀仏の浄土の果報の処に住せしめるという。阿弥陀仏は、成仏の因果より往生の因果を出し、往生の因果に依って、成仏の因果に契わしめたもう。今この大経の文に、「諸仏世界も」等と説くところは、成仏の因果を挙げるもの、そして「其の諸〻の衆生」等というのは、往生の因果に約していうのである。

大経上（真聖全一・二一以下）に説く。

仏阿難に告げたまはく、世間の貧窮乞人の帝王の辺に在らんが如し、形貌容状、寧ろ類す可けんやと。阿難仏に白さく、仮令ひ此の人、帝王の辺に在らんに羸陋醜悪にして、以って喩と為すこと無きこと百千万億不可計倍なり。然る所以は貧窮乞人は底極斯下にして、衣は形を蔽さず、食は趣かに命を支ふ。飢寒困苦して、人理殆ど尽きんとす。前世に徳本を植えず財を種みて施さず、富有にして益々慳み、但だ唐らに得んことを欲し、貪求して厭くこと無く、肯て善を修せず、悪を犯すこと山のごとく積れるに坐りてなり。是くの如く寿終り財宝消散す、身を苦しめ聚積して之が為めに憂悩すれども、己に於いて益無く、徒らに他の有と為る。善として怙む可き無く、徳として恃む可き無し。是の故に死して悪趣に堕し、此の長苦を受く。罪畢り出づることを得れども、……………………愚鄙厮極にして、人類に示同す。世間の帝王の人中に独尊なる所以は、皆宿世の積徳に由って致す所なり。慈恵にして博く施し、仁愛にして兼ね済ひ、信を履み善を修し、違諍する所無し。是を以って寿終り、福応じて善道に昇ることを得、天上に上生して、茲の福楽を享く。積善の余慶によりて、今人と為ることを得て、適々王家に生れて……………………儀容端正にして、衆に敬事せられ、妙衣珍饍、心に随ひて服御す。宿福の追ふ所なるが故に、能く此を致す。

と。この文、初には、浄土に居住する人徳は顔容端正で、超世希有である意味を知らせるために貧窮人と帝王との対比の喩を出す。ついで、善因楽果・悪因苦果という業因・業報のことを説く。そして「皆宿世の積徳に由って致す所なり」という以下は、業によって順次の生や順後の生に果を生ずることを説く。その中で「是を以って寿終り、福応じて善の道に昇ることを得、天上に上生して、茲の福楽を享く」と説くところは、順生報（順次業の果）を示し、「積善の余慶によりて、今人と為ることを得て」等と説くところは、順後報（順後業の果）を言うようで

ある。最後に「宿福の追ふ所なるが故に能く此を致す」と説くところは、総じて上を結したものである。

大経下（真聖全一・三二）に出る次の文は、善悪報応の道を真に知るものは、世の中にあまりない意味で説く。真に知るは仏のみ。文にいう。

肯へて善を為し道を行じて、徳に進まず、寿終り身死して、当に独り遠く去るべし。趣向する所有れども、善悪の道、能く知る者莫し。

と。この文は初めには、来苦を知らず、空しく世事に馳走する過ちを責める。「寿終り、身死して当に独り遠く去るべし」というのは、後に（真聖全一・三七）「其の中に展転して、世世累劫に、出づる期有ること無く、解脱を得難し」と説くものと同じ意とみてよい。文に「趣向する所有れども」等というのは、業に引かれて、諸趣にいたることを指す。そして善悪の道とは、善道（人や天）と悪道（三悪道）とをいう。

また大経下（同上・三二）には次の如く説く。

人は世間愛欲の中に在りて、独り生じ独り死し独り去り独り来る。当に行いて苦楽の地に至り趣くべし。身自ら之に当る。代る者有ること無し。善悪変化し、殃福処を異にす。宿予厳待して、当に独り趣入すべし。遠く他所に到れば能く見る者莫し。善悪自然にして、行を追ひて生ずる所、窈窈冥冥として、別離久しく長し。道路同じからずして、会ひ見ること期無し。甚だ難く、甚だ難し。復た相ひ値ふことを得んや。

と。此れは父子兄弟、あるいは夫婦親属、互いに愛欲の中にあるけれども、ひとたび死別すれば再会の期し難きを明かす。生死去来、輪廻のつづく限り、相ひ従う者はない。ここに四個の独の字を用い、愛別離苦の相を示している。「身自ら之に当る」というのは、所謂る自業自得の相にほかならない。「善悪変化し、殃福処を異にす」というのは、独り迷界の悪趣にいたり、伴侶なきことを示す。「善悪」は因を挙げるもの、「殃福」は果を示すもので

ある。「変化」とは、善悪相変じて同じからず、水火の如き故に、このように説く。また、これは善悪の業が苦楽を変成すと解してもよい。「厳待」とは、厳然として待つという意である。要するに善悪因果の業道自然なる理を説くものと言ってよい。

つぎに大経下（真聖全一・三二）に説く。

是くの如き世人、善を作せば善を得、道を為せば道を得ることを信ぜず、人死して更に生じ、恵施して福を得ることを信ぜず、善悪の事、都べて之を信ぜず、之を然らずと謂へり。終に是とすること有ること無し。但だ此れに坐するが故に、且自ら之を見る。更相に瞻視して先後同じく然なり。転た父の余せる教令を相い承受す。先人祖父、素より善を為さず、道徳を識らず、身愚に神闇く、心塞り意閉ぢて、死生の趣、善悪の道、自ら見ること能はず、語る者有ること無し。吉凶禍福、競ひて各ゝ之を作す、一りも怪むもの無し。

と。ここは初に、自ら信ぜず、善悪因果という正法を拒否することを示す。ここには三不信がある。第一は、現在の応報を信じないことをいう。第二は後世の福報を信じないことを指す。第三は善悪の道理を信じないことである。「更相瞻視」とは、先後代々を見習うことをいう。先祖代々因果業道自然の理を拒否し、それを互いに相承し、先祖から後裔へと相続して行く。これは外道の者が不正の見解を執著して、伝習し、父は子を教え、子は父の教を受けて違わず、迷執が引きつがれ、正法は語られず、誤りは正されず、誰一人として此の不正を怪しむ者がない。もし之に反して、自ら因果の大法理を信ずるに至れば、当人は真に倖せをうるにちがいないということが言外に含まれている。

また大経下（同上・三五）に説く。

善を修することを知らず。悪逆無道にして、後に殃罰を受け、自然に趣向す。神明記識して犯せる者を赦さ

ず。

と。ここは業感の理、自業自得の理を明示するものである。即ち善悪の業の報いるところ、苦楽のあることを知らず。三世因果の理をみとめぬ者に対し、それを示し説く一段である。たとい人性はもと清浄でも、その浄性に背く故、悪逆無道という。「後に殃罰を受く」とは、正しく自業自得の理を指す。ところで「神明記識」等とは、一説には倶生神が、各人に常に随い、善悪の業を記録することを示すという。しかし他の一説には、大経下（同上・三二）に「憤を結び、精神自然に剋識して相ひ離るることを得ず」と説いている如く、自識内熏に約していうものとする。今私は後義に従う。内界の因果の上は自業自得の理あり、自識内熏し、あくまで果を生ぜしめねばやまない。この厳然たる大法理は、犯せるものを赦すことがないのである。

さらに大経下（同上・三六）には、こころに対し、魂神精識の訳語を用いて示す。これは如何に解したらよいか。業を考える上に注目せねばならない。文にいう。

故に自然の三塗無量の苦悩有り。転た其の身を貿へ、形を改め、道を易へ、受くる所の寿命、或は長く或は短し。魂神精識自然に之に趣く。

と。ここに自然という。これは所謂る業道自然である。他作自受でなく、言うなれば唯だ自作自受、それ故に自然となす。「転た其の身を貿へ」と言うのは、人身を転じて更に三塗の五蘊身にかわることである。「形を改め、道を易へ」とは、人間の形を変じて畜生、餓鬼等の形となすことをいう。これ業力の然らしめるところである。「受くる所の寿命」等というのは、三塗の寿命長短が異ることをいう。「魂神」とは、「たましい」であるが、日本語の「たましい」は識の字の訓であり、中国で魂魄という思想のあるのとは異る。しかし翻訳者は中国の人びとに判り易く、格義的翻訳をなしたものであろう。もとは決して常一主宰的の魂魄であるはずがない。その「たましい」

即精識であり、諸識のなか、もっとも微細の識のこと、法相宗に所謂る阿頼耶識に当るものとみてよいであろう。たとい身心が滅しても、また我体（常一主宰のもの）がみられなくても、こころは惑・業に依って迷界に沈む。これを説くのが先きの経文である。之をみとめなくては、有因无果の非理を成ずることになろう。心こそ大法界の主人公、心こそ、言うなれば私の所有物、心をそまつにすべきでない。

ついで大経下（同上・三七）には「今復た悪を為せば天神剋識して、其の名籍を別かつ。寿終り神逝いて、悪道に下り入る」と説く。これは、先の経文の「神明記識して犯せる者を赦さず」というのと類を同じくする文で、其時代の人びとに判り易く、因果業報のまぬがれ難い理を示すものとみてよいであろう。これは同下（同上・三八）の「日月照見し、神明記識す」というのと同じ。

また大経下（同上・三八）に説く。

是くの如きの衆悪、天神記識す。其の前世に頗しく福徳を作せるに頼りて、小善扶接し、営護して之を助く。今世に悪を作して、福徳尽く滅しぬれば、諸〻の善鬼神、各〻共に之を離れ、身独り空しく立ちて、復た依る所無し。寿命終り尽き、諸悪の帰する所なり。自然に迫促し、共に趣きて之に頓る。又其の名籍、記して神明に在り、殃咎牽引して、当に往いて趣向すべし。罪報自然にして、従ひて捨離すること無し。

と。この文中、王法の治罰を説かないで、唯だ造悪の過失を説く。そして善鬼神を説いて当時の世俗の人びとに判り易い説明を加える。即ち過去世の宿善に依り、善神来護するとは云え、横悪をなすときは、宿福はことごとく滅し、善鬼神は去るであろう。それ故に、「諸〻の善鬼神、各〻共に之を離れ、身独り空しく立ちて、復た依る所無し」という。一生に造る所の諸悪は、自然にせまり、皆一身に帰する。「共に趣きて之に頓る」とは、業とともに趣き至るをいう。まことに業力自然に至り、誰びともこれを捨離することができないと説くのである。

大経中、自業自得の理を端的に説くものは、大経下（同上・四〇）の文であり、次の如くいう。

天地の間に、五道分明なり。恢廓窈窕、浩浩茫茫たり。善悪報応し、禍福相承けて、自自ら之に当る。誰も代る者無し。数（ことわり）の自然なり。其の所行に応じ、殃咎命を追ひて縦捨を得ること無し。善人は善を行じて楽より楽に入り、明より明に入る。悪人は悪を行じて苦より苦に入り、冥より冥に入る。誰か能く知る者ぞ。独り仏のみ知ろしめす。教語開示すれども信用する者は少なし。生死休まず、悪道絶えず。是くの如き世人、具さに尽くす可きこと難し。

と。迷界は地獄より天までの五道であり、天地の間に三悪趣や人天の善趣があり、十方に辺際なく、幽深であって尽くすことができぬほどであり、三世にわたり、広びろとして大きく、迷いの世界の故に冥昧であり、そこに衆生は輪転して、真実功徳の法益をえずば決してつきるところがない。善悪因果応報して、毫厘の狂いなく、自業自得であって、代る者はない。法爾自然に因果はめぐり、禍福之にしたがう。之を知る者は仏のみ。仏のみ因縁の無量差別をしろしめす。我ら唯だ仏智を信受すべきのみ。この経文において、上来の大経の諸文の真義は摂まる。

しかるに唯ひとり仏之をしろしめして正理を開示したまえども、理趣が幽邃であるために、之を信用するものは少なく、不信の故に悪をすて善を修しない。したがって生死の悪道は絶えることがない。それ故に「自然の三塗無量の苦悩有り、其の中に展転して世世累劫に、出づる期有ること無く、解脱を得難し。痛、言ふべからず」と説く。早く正信念仏の身とならねば易往の大道はあっても、空しく迷うほかない。

ところで、前にも、正しく信じることを拒否することについて大経下（同上・三二）に説かれているが、今此の経文の少しく前（同上・三九）にも之を説く。それは前よりは少しく詳しい。それは次の四項である。

(1)先聖諸仏の経法を信ぜず。

⑵道を行じて度世を得可きことを信ぜず。
⑶死の後、神明更に生ずることを信ぜず。
⑷善を作せば善を得、悪を為せば悪を得ることを信ぜず。

これらは要するに迷界の因果、悟界の因果、言はゞ四諦の理を拒否することに摂まる。

㈡　業・願力・无為自然

われわれは永劫已来、五道を展転輪廻して、仏法に依るのでなければ、そこより出離して滅度に入りえないと大経（真聖全一・三四）に説かれる。此経には、その意を示して何回にもわたって（同上・三六、三七、三八、四〇）「展転其中、无有出期、難得解脱、痛不可言」と説き、宿世の業に依り、今世の果あり、というように、三世因果を説く。その宿世を説く文にいう。

皆由宿世、積徳所致（同上・二二）
宿世見諸仏、楽聴如是教（同上・二七）
皆由宿世、慈孝修善、積徳所致（同上・三五）
当知此人、宿世之時、無有智慧、疑惑所致（同上・四四）

と。大経が三世の業因果の説をみとめ、それに立つことは、「宿世」の語に依って知られるが、観経にも次の如く明了に三世という語を用いる。

過去未来現在三世諸仏、浄業正因（同上・五一）
随順三世諸仏教故、我来迎汝（同上・六三）

と。

業力に依って三世に展転輪廻する。これを大経には自然と説く。つまり業力自然という。五道は、迷界であるから、たとい善業であっても、それが无漏清浄であって、最勝真妙の正業でない限りは、涅槃へは至らず、五道にとどまる。この業力因果を自然と説くものは、大経中に其文があり、次の如し。

　積善余慶、今得為人、適生王家、自然……（同上・二二）

平等覚経（同上・一一二）には次の如く説く。

　前世宿命、求道時、中悔孤疑、暫信暫不信、不信作善、復得其福徳、皆自然得之耳。

又（同上・一一三）次の如くいう。

　今世之時、更欲相患害、雖不臨時応急相破殺之、愁毒結憤精神、自然剋識、不得相離、皆当対相生、値更相報復、人在世間愛欲之中、独来独去、死生当行至趣苦楽之処、身自当之、无有代者、善悪変化、殃咎異処、宿予厳対、当独昇入。

と。これに相当する文が大経（同上・三二）にある。

　大経（同上・三五）に説く。

　不知修善、悪逆无道、後受殃罰。

と。又（同上・三六）いう。

　故有自然三塗无量苦悩。

と。平等覚経には、以下に掲げる如く、業道自然について詳説する。

　不知為善、悪逆不道、受其殃罰、道之自然、当往趣向（同上・一二〇）

　譬若王法、劇苦極刑、故有自然泥犁・禽獣薜茘・蜎飛・蠕動之類属貿身形、改悪易道、寿命短長、魂神命精、

自然入趣、受形寄胎（同上・一二〇以下）

世世累劫、無有出期、難得解脱、痛不可言（同上・一二一）

雖不臨時卒暴至、応時恒取自然之道、皆当善悪帰之。是為一大悪（同上・一二一）

今世、現在長吏牢獄、自然趣向、受其殃咎、世間貧窮乞丐孤独、但坐前世宿命不信道徳不肯為善。今世為悪、天神別籍、寿終入悪道、故有自然泥犁・禽獣・薜茘・蜎飛・蠕道之類、展転其中、世世累劫、无有出期（同上・一二二）

如是之悪、自然牢獄、日月照識、神明記取、諸神摂録、故有自然泥犁……展転其中……（同上・一二二）

寿命終身、悪繞迫促、当往追逐、不得止息。自然衆悪、共趣頓之（同上・一二三）

入於火鑊、当是時悔復何益、当復何及、天道自然、不得蹉跌。故有泥犁……（同上・一二三）

天地之間、五道分明、恢廓窈窕、浩浩茫茫、転相承受、善悪毒痛、身自当之、無有代者、道之自然、随其所行、追命所生、不得縦捨、善人行善、従善慈孝、従楽入楽、従明入明、悪人行悪、従苦入苦、従冥入冥、誰能知者、独仏知耳（同上・一二四）

如是世人、不可悉道、故有自然泥犁・禽獣・薜茘・蜎飛・蠕動之類、世世累劫、無有出期（同上・一二四）

欲作衆悪、敢有犯此諸悪事者、皆悉自然、当更具歴入悪道中、或其今世先被病殃、死生不得（同上・一二五）

随悪名、焦身坐労苦、久後大劇自然随逐、無有解已（同上・一二五）

王法施張、自然糺挙、上下相応、羅網綱紀、煢煢忪忪、当入其中（同上・一二五）

この平等覚経の翻訳（第二世紀）をみて自己の訳に資したのが康僧鎧訳（第三世紀）かも知れない。次にその対応する大経の業道自然の文を参考のために引用しよう。

不知修善、悪逆無道、後受殃罰（同上・三五）

次の文は大経に再三繰返して説かれる。

故有自然三塗无量苦悩（真聖全一・三六、同・三七、同・三八、同・四〇）

痛不可言、天地之間、自然有是（同上・三六）

寿命終尽、諸悪所帰、自然迫促、共趣頓之（同上・三八）

殃咎牽引、当往趣向、罪報自然、无従捨離（同上・三八）

当斯之時、悔復何及、天道自然、不得蹉跌（同上・三八）

生死善悪之趣、自然有是、而不肯信之（同上・三九）

禍福相承、身自当之、無誰代者、数之自然（同上・四〇）

但作衆悪、不修善本、皆悉自然、入諸悪趣（同上・四〇）

天道施張、自然糺挙、網紀羅網、上下相応（同上・四一）

と。以上業道自然の出拠について述べた。

つぎに、无為自然の思想がみられ、それと内面的には同じ浄土依報の自然の模様を説くところが多々あり、それらを紹介しよう。はじめに无為自然の語のある所から掲げる。

无量清浄仏国、為諸无央数仏国中都自然无為也（平等覚経・一〇三）

無量清浄仏国、皆積徳衆善、無為自然、在所求索、無有諸悪大如毛髪（同上・一二六）

无為自然、次於泥洹之道（同上・三五）

无為自然、皆積衆善、無毛髪之悪（同上・四一）

と。これらの四文はただ依報という浄土の状景を示すにとどまらず、清浄の世界をあらしめている真如を示すのである。つぎに浄土の依報を自然として説くものを紹介しよう。これは経名の无量清浄平等覚の境地である。まず平等覚経の文にいう。

悉自於一蓮華上、坐則四方自然乱風起、其乱風者、亦非世間之風也。是乱風者、都為八方、上下衆風中之自然、都相合会、共化生耳。其乱風亦不㆓大寒㆒亦不㆓大温㆒常和調中適其涼好無比（同上・九〇以下）

華小萎則自然乱風吹、萎華悉自然去。則復四方復自然乱風起吹七宝樹、皆亦自作五音声（同上・九一）

乱風吹華復自然散無量清浄仏及諸菩薩阿羅漢上、華堕地則自然乱風復吹萎華、悉自然去、則復四方自然乱風起吹（同上・九一）

其華香万種自然之物者、亦非世間之物也（同上・九二）

則自然乱風吹萎華去（同上・九二、九三、九四、九五、九六等）

前悉有自然七宝鉢中、皆有自然百味飲食（同上・九五）

此百味飲食者、都為八方上下衆自然之飲食中精味。其香美无有比。都自然化生耳（同上・九六）

食亦不多亦不少、悉自然平等（同上・九六）

即四方自然乱風起吹国中七宝樹、七宝樹皆復作五音声（同上・九六）

乱風吹七宝樹、華復如前皆自然散無量清浄仏及諸菩薩阿羅漢上（同上・九七）

華小萎則自然乱風吹萎華悉自然乱風吹華如是四反（同上・九七）

皆持天上万種自然之物、百種雑色華、百種雑香……（同上・九七）

是諸天皆自然在虚空中（同上・一〇八）

見無量清浄仏国界辺自然七宝城（同上・一一〇）
舎宅中自然内外皆有七宝浴池（同上・一一〇）
浴池中亦有自然華（同上・一一〇）
復於七宝水池蓮華中化生則自然長大（同上・一一二）

上に平等覚経の依報の自然を述べたが、それに対応する魏訳の無量寿経の依報の自然の記述は次のようである。

清風時発出五音声、微妙宮商自然相和（真聖全一・一九）
一時衆宝自然合成（同上・一九）
亦有自然万種伎楽（同上・一九）
宮殿楼観、皆七宝荘厳、自然化成（同上・二〇）
自然妙声、随其所応、莫不聞者（同上・二〇）
無有三塗苦難之名、但有自然快楽之音（同上・二一）
百味飲食、自然盈満、雖有此食、実无食者（同上・二一）
自然徳風徐起微動、其風調和不寒不暑（同上・二三）
即時四方自然風起、普吹宝樹、出五音声（同上・二八）
自然供養、如是不絶（同上・二八）
微妙厳浄、自然之物、為悉見不（同上・四三）
百千音楽自然而作、無量妙華紛紛而降（同上・四六）

この依報は、要するに自然无我の縁起であり、言わば性起と言ってもよく、それを説いて言う。「是万種之物、

都為八方上下衆物自然、共合会化生耳」（平等覚経・二〇）と。

この依報は正報と不二なのであって、正報は心であり、法界の主人公とも言うべきもの、その悟りの世界の主人公が、平等覚経には、いかに説かれているか、それは次のようである。

則皆自然随意在所欲、喜楽不違其心中所欲願也（同上・九一）

其諸菩薩意欲得万種自然之物、左前、則自然百雑色華、百種自然雑繒、幡綵百種物、自然劫波育皮、自然七宝、自然灯火、自然万種伎楽、悉皆在前（同上・九二）

意欲得者則自然化生在前。意不用者、便則自化去（同上・九二）

諸菩薩意各欲得四十里華、則自然四十里華在前（同上・九二）

欲得八十里華、則自然八十里華在前（同上・九二）

諸菩薩意各復欲得百六十里華、則自然百六十里華在前（同上・九三）

則自然二千五百六十里華在前（同上・九三）

則自然五千一百二十里華在前（同上・九三）

則自然万二百四十里華在前（同上・九三）

則自然二万四百八十里華在前（同上・九四）

則自然十万里華在前（同上・九四）

則自然二十万里華在前（同上・九四）

則自然四十万里華在前（同上・九四）

則自然八十万里華在前（同上・九四）

則自然百六十万里華在前（同上・九四）

則自然三百万里華在前（同上・九五）

則自然四百万里華在前（同上・九五）

諸菩薩心意倶大歓喜踊躍、皆在虚空中、共持華則散諸仏及諸菩薩阿羅漢上、華都自然合為一華、華正団円、周匝各適等。華転倍前極自軟好、転勝於前華好、数百千色（同上・九五）

諸菩薩皆大歓喜、倶於虚空中、大共作衆音自然伎楽、楽仏及諸菩薩阿羅漢（同上・九五）

仏言。无量清浄仏及諸菩薩阿羅漢欲食時、則自然七宝机、自然劫波育、自然罽氎、以為座（同上・九五）

皆灌其中百味飲食、自恣者随意則至。亦无所従来、亦无有供作者、自然化生耳（同上・九六）

食亦不多亦不少、悉自然平等（同上・九六）

諸飯具、鉢、机、坐、皆自然化生、欲食時乃復化生耳（同上・九六）

諸菩薩阿羅漢皆心清潔、不慕飯食、但用作気力耳。皆自然消散、糜尽化去（同上・九六）

舎宅則在虚空中、皆自然随意、在所作為（同上・一〇三）

則受身自然長大（同上・一一〇）

其飲食時前亦有自然食（同上・一一〇）

依正不二の正報亦超絶无比のものがある。

至時都集、説経行道、自然迫促応答遅晩。道智卓殊・超絶……（同上・一一三）

容容虚空中適得其中、中表相応自然、厳整撿斂端直、身心浄潔……（同上・一一四）

過度解脱、敢昇入於泥洹、長与道徳合明、自然相保守（同上・一一四）

快意之滋滋真真、了潔白、志願高无上、清浄定安静楽之无有極、善好無有比。巍巍之耀、照照一旦開達明徹。自然中自然相、自然之有根本。自然成五光至九色、五光至九色、参廻転数百千更変、最勝之自然。自然成七宝、横攬成万物、光精参明倶出好甚姝无有極（同上・一一四）

欲食不食、恣若其意、都悉自然皆可得之。次於泥洹之道（同上・一一八）

端正中表自然作善、所願輒得感。善降化自然之道求欲不死、則可得長寿、求欲度世、則可得泥洹之道（同上・一二七）

次の自の語は自然の意味であり、之を掲げよう。

他方仏国、皆悉作善、作善者多、為悪者少、皆有自然之物、不行求作、便自得之（同上・一二六）

この叙述に対応する無量寿経の文は次のようである。

国中菩薩随其志願所欲聞法自然得聞（真聖全一・一三）

欲令灌身、自然灌身、欲令還復、水輒還復（同上・二〇）

調和冷煖自然随意、開神悦体（同上・二〇）

若欲食時、七宝盆器、自然在前（同上・二一）

意以為食、自然飽足、身心柔輭、无所味著（同上・二一）

身心不二の正報の身はいかようであるか。文にいう。

皆受自然虚无之身无極之体（同上・二二）

浄土における悟境は、退転することがない。その文にいう。

便於七宝華中、自然化中、住不退転（同上・二四）

无量无数供養之具、自然化生、応念即至（同上・二八）

造悪者少、福徳自然、无造悪之地（同上・四一）

上来、平等覚経、无量寿経にみられる業道自然と、浄土依正无為自然の描写について述べた。しかるに浄土の依正をあらしめる根源は如来の誓願力に依る。これ即ち願力自然であって、それは業道自然をも克服するものと言えるであろう。これを平等覚経（同上・一一四）には次の如く説く。

何不各精進努力自求索。可得超絶去。往生无量清浄阿弥陀仏国、横截於五道、悪道自閉塞。昇道之無極、易往无有人。其国土不逆違、自然之随牽。何不棄世事行求道徳。可得極長生、寿楽无有極。

これに相当する无量寿経の文は次の如し。

何不力為善、念道之自然、著於无上下洞達无辺際。宜各勤精進努力自求之。必得超絶去、往生安養国、横截五悪趣、悪趣自然閉。昇道无窮極。易往而无人。其国不逆違、自然之所牽（真聖全一・三一）

この文の、何不力為善、念道之自然とは、修因を勧めるもの、著於无上下洞達无辺際は、利益を示すものである。何不というのは勧励のことば、力為善は、通じて修善をすゝむ。「念道之自然」というのは、特に本願を憶念することをすゝめる重要の句である。その道とは本願の大道を指し、「自然」とは願力自然にほかならない。著於无上下洞達无辺際というのは、所証の果体が、法性平等であって、高下无く、竪に深くして横に広く、その辺際のないことを言う。著とは顕の義、洞達とは証入をいう。これは彼の果体に契う相にほかならない。つぎに宜各勤精進・努力自求之というのは修因をすゝめ、それ以下の必得超絶去（乃至）昇道无窮極の文は、横超の利益を示し、易往而无人、其国不逆違、自然之所牽は、因果自然を結ぶ文である。「宜」というのは勧めることば、「各」とは諸天人民を指し、男女上下を簡ばないことを示す。勤精進、努力の語は、上に述べた「念道自然」であり、自力を含む

ことなく、唯だ他力である。仏の勧めたもう所は、その本意、唯だ他力に存す。

つぎに「必得超絶去、乃至、自然之所牽」の文が信巻末（真聖全二・七四）に引用されているが、これは信巻末はじめ（同上・七二）に信益現生十種益の説かれた後にあって信益を顕わした。また文類聚鈔（同上・四四六）には、同じ引文が真実証のところにあって、真実の証を顕わしている。この文の当意から云えば浄土の真証を彰わすものにほかならない。その必得等について、銘文（広）にあって（同上・五七九以下）、甚だ重要の文であるから、聖人は、次の如く詳しく解説された。

必得超絶去往生安養国といふは、必はかならずといふ、かならずといふはさだまりぬといふこゝろ也、また自然といふこゝろ也。得はえたりといふ、超はこえてといふ、絶はたちすてはてるといふ、去はすつといふ、ゆくといふ、さるといふ也。娑婆世界をたちすてゝ流転生死をこえはなれてさるといふ也、安養浄土に往生をうべしと也。安養といふは弥陀をほめたてまつるみことゝみえたり、すなわち安楽浄土也。横截五悪趣悪趣自然閉といふは、横はよこさまといふ、よこさまといふは如来の願力を信ずるゆへに行者のはからひにあらず、五悪趣を自然にたちすてて四生をはなるゝを横といふ、他力とまふす也、これを横超といふ也。横は竪に対することば也、超は迂（めぐる）に対することば也、竪はたゝさま迂はめぐるとなり、竪と迂とは自力聖道のこゝろ也、横超はすなはち他力真宗の本意也。截といふはきるといふ、五悪趣のきづなをよこさまにきる也。悪趣自然閉といふは、願力に帰命すれば五道生死をとづるゆへに自然閉といふ、閉はとづといふ也、本願の業因にひかれて自然にむまるゝ也。昇道无窮極といふは、昇はのぼるといふ、のぼるといふは无上涅槃にいたる、これを昇といふ也。道は大涅槃道也、无窮極といふはきわまりなしと也。易往而无人といふは、易往はゆきやすしと也、本願力に乗ずれば本願の実報土にむまるゝことうたがひなければゆきやすき也。无人といふはひとなし

といふ、人なしといふは真実信心の人はありがたきゆへに、実報土にむまるゝ人まれなりとなり。しかれば源信和尚は報土にむまるゝ人はおほからず、化土にむまるゝ人はすくなからずとのたまへり、不逆違はさかさまならずといふ、たがはずといふ也、逆はさかさまといふ、違はたがふといふ也。真実信をえたる人は大願業力のゆへに自然に浄土の業因たがはずして、かの業力にひかるるゆへにゆきやすく无上大涅槃にのぼるにきわまりなしとのたまへる也、しかれば自然之所牽とまふすなり、他力の至心信楽の業因の自然にひくなり、これを牽といふ也、自然といふは行者のはからいにあらずとなり。

と。

この文意に依るならば、此の文は横超願力を顕わし、決して自力修断でないことを示す。そして横截五悪趣悪趣自然閉というのは悪趣の因果を離れることであり、これは所離を明かすもの、即ち業力も願力には立ちうちできないのである。昇道无窮極というのは、その所得の真証を彰わす。これは此の文の前に「洞達无辺際」と説くものと同意である。昇とは、果に至ること、道とは大涅槃道をいう。無窮とは、究竟一乗を指し、これは得果の至極である。証果は分段生死を離れる程度の低いものにみえるかもしれない。しかしその結果（証果）は、極めて高く、究竟のものであって、終に真実之利とか為得大利などと説く、その大利を嘆ずるものである。

易往というのは、銘文（広）に依って知られる如く、正定聚を言うのであり、これは邪定・不定聚でないことを示す。何故に無人というか。それは真実信心は得がたく、自力修善の人は多いから、このようにいう。其国不逆違自然之所牽というのは、先きの文の易往を彰わすのである。

魏訳无量寿経に自然の語が五十六回、観経に六回、小経に一回あり、平等覚経には自然の語が、私の調べたところ九十回以上あり、自然と同意の「自(オノヅ)から」という語を加えると、二百回近くもあるが、これが梵本あるいはチベ

ット訳大経をみれば殆んどそれがない。そこで考えられることは无量寿経や平等覚経の翻訳者は自然の語を用いて意訳をしたものであろうというのである。そして学者によればこれは当時中国人の心の中に血肉となっていた老荘思想を用いて意訳をした所謂る格義的翻訳であろうという。福永光司氏は（平凡社、世界百科辞典参照）、老荘思想を解説しているが、その根本概念は无為自然であり、造化のはたらき、天地宇宙の理法が自然であり、この自然は一切のものを生成し死滅させながら、それ自身は生滅を超えた超感覚的な実在、そのはたらきを言い、これを道とも呼ぶ、そして无為とはこの自然即ち道に、心をむなしくして従い、すべての人間的な作為（はからい）をすてることを意味し、有限的人為を捨て、道即ち自然の无限と一つになるほかなしと説き教え、无為なれば為さざるなしと考え、自然のはたらきにほかならぬという。これは業道自然、願力自然の大経の中心思想を意訳するに適するものと考えられる。しかし本来仏教には此の无為の思想が存した。そして既述のように、自然（无為）において、惑業の迷いの面（自然）と、それを超えしめる本願力の方面（自然）とが相接し融合し、その本源は无為自然（法爾の理）にあるとみてよいのである。つまり三種の自然は无関係でなくて、縁起関係、依他関係にあり、つながっていて離れないものであった。二経訳者の功績により、自然の語による統一的意訳あることにより、業力・願力・法爾力の三者の无碍なる関係を知りうるのである。

我れわれの救済される根源がここにあるから、八十六歳、八十八歳のとき親鸞聖人の獲得名号自然法爾章が述べられたのであり、また本願寺派所蔵の紙本六字尊号の下欄に、必得超絶去、乃至、自然之所牽の八句が、銘文として書かれているのである。惑業というものが、本願力との関係において成立し、また救済が成立する理由を見出すことのできる文は、他には求め難い。この意味で、大経文中、貴重な文ということを痛切に感じる。

まず観経発起序の厭苦縁のところ（真聖全一・四九以下）に次の如く説く。

> 時に韋提希、仏世尊を見たてまつり、自ら瓔珞を絶ち、身を挙げて地に投げ、号泣して仏に向ひて白して言さく、世尊、我れ宿、何の罪ありてか此の悪子を生める。世尊復た何等の因縁有りてか提婆達多と共に眷属と為る。

と。ここは凡夫たる女性韋提希の心の状態を記述して本願弘誓の正機を顕わすものである。ここに「我れむかし何の罪ありてか」等と言うのは、韋提希が夫君とともに、仙人殺害を敢てした罪を忘れて、このように愚痴を述べるが、これこそ凡夫の実情にほかならない。そして次に提婆のことを言うのは悪逆の提婆が覚者釈迦牟尼と、いかなる宿縁あって眷属なのであるかを問い、実子阿闍世を悪くした張本人という気持もあってか、非理の瞋恚を示しているものである。この二の問いに対し、世尊は何等答えられなかった。それは何故か。韋提希の傷歎怨結の情をのべたのを取り上げて、一一答える必要を認められなかったのは、それを一女性一凡夫が知ったとて何になる。一個の人間の業因業果の詳細の解明よりも、もっと心に入れておくべき重要のことがあるからにほかならない。世俗の解説を一一くわしくするよりも、迷うか悟るかという重要な面、即ち第一義諦の面を説かねばならない。ここが観経の説教のねらいである。第一義のことが観経（同上・六二）に出ており、また第一義諦（同上・六二）ともいう。この方面を経中より見おとしてはならない。それは諸法実相（同上・六五）の諸滅罪法といわれる南无阿弥陀仏であって、これが観経の肝要である。観経は之を説く。決して世尊の迷界の因果を説くことが本意ではない。論註上（同上・三一〇）には「此の十念は、善知識方便安慰して実相の法を聞くに依って生ず。一は実なり、一は虚なり」と説く。このような実相法（弥陀法）こそ、観経において仏世尊の説かれる目標であるから、世俗の惑業の果報の問いあるに対して、何ら答えられなかったわけである。

また観経（同上・六四）には次の如く説く。

此の如きの罪人、悪業を以っての故に、応に地獄に堕すべし。命終らんと欲する時、地獄の衆火、一時に倶に至らん。

と。又いう（同上・六五）。

此の如きの愚人、悪事を以っての故に、応に悪道に堕し、多劫を経歴して、苦を受くること無窮なるべし。

と。これら皆、悪因苦果の業道自然を説くものにほかならない。

第三款　小経にみる業説

小経（真聖全一・六八）には次の如く説く。

復た次に舎利弗、彼の国には常に種種奇妙なる雑色の鳥有り。……是の諸〻の衆鳥、昼夜六時に和雅の音を出す。……舎利弗、汝此の鳥は実に是れ罪報の所生なりと謂ふこと勿れ。所以は何ん。彼の仏の国土には、三悪趣無ければなり。舎利弗、其の仏の国土には尚ほ三悪道の名だに無し。何に況んや実有らんや。是の諸〻の衆鳥は、皆是れ阿弥陀仏の、法音を宣流せしめんと欲したまふ変化の所作なり。

と。思うに阿弥陀仏の四十八願が、大経に説かれているが、その中に無三悪趣の願がある。それにも拘らず浄土に衆鳥あることはいかん。そこでこの不審に対して経文に答える。それにより衆生の不審を取り上げ、疑いを解きたもう。実に无三悪趣の浄土には、罪報としての実鳥もなく、名さえもない。体がないばかりでなく、譏嫌の名さえもないのであって、浄土の衆鳥は法音宣流のため、阿弥陀仏が変作したもうところである。衆生をして欣求の心を起さしめるために、この衆鳥法音宣布の不思議相を現ずると言ってよい。

要するに、罪の報いに依り、鳥に生れるという業道因果の説が小経にあり、それと異なる仏化助成のための不思

議相の現出もあることがここに示されているとみられるのである。

第二項　論・論註・楽集・択集

第一欵　論・論註の業思想

この下では初め、浄土真宗で七高僧とされる高僧がたの聖教中から、業思想を取上げて紹介しようと思う。しかし龍樹については「中論観業品業説」を先に紹介したので、ここには詳説する必要はないと考える。しかし龍樹菩薩には、浄土教にとって見のがせない十住論易行品があるので、それに関しては少しく述べねばならない。そこには聖道業の方面に関して（真聖全一・二五四）、次の如く説く。

仏法に無量の門あり、世間の道に難有り易有り、陸道の歩行は苦しく、水道の乗船は則ち楽しきが如し。菩薩の道も亦是くの如し。或は勤行精進のもの有り、或は信方便の易行を以って疾く阿惟越致地に至る者有り。

と。この文は論註上（同上・二七九）の初に引用されており、信心を易行の体となすもので嶮難行の道でなく、平易行の道を示す。行体修相不二であり、また相離れず、動舌発声の称名念仏は、造作にみえて无作であり、不退の果海に向うのは、称の力用でなく、その証果への用らきは称えられる名号に存す。これが大悲願船の南无阿弥陀仏とみられるもので、龍祖は、この意を易行品のうちにもつものと言ってよいであろう。この易行品のことはこの程度にとどめ、浄土論を検討しよう。

浄土論には、安楽国への往生の因は一心（同上・二六九）とするが、長行（同上・二七〇以下）には次の如く説く。

五念門を修して、行成就しぬれば、畢竟じて安楽国土に生じて、彼の阿弥陀仏を見たてまつることを得。

と。この論には証るための因として一因（一心）を示し、又五因（五念門行）を説く。これは一見したところでは

矛盾にみえるが、決して矛盾ではない。一心と五念と、両者は影略互顕の表現にほかならない。体具の五念のとき、それは直ちに一心の義を明かされることである。

五念の念は、曽受の境において明記して忘れぬことをいう。これは曽て聞き得た信念は、そのままに相続し、同時に思の働き（業といわれるもの）があって、造作する。すなわち我れわれが一たび聞信一念するをうるとき、そこに宛然として五念があり、その一念と五念とは（一因と五因とは）、穏当な理解では相即するという。そこで果も無上正遍道の一果と近門・大会衆門・宅門・屋門・薗林遊戯地門の五果とも相即する。これを学者は五果は一果の妙波瀾と説く。

ところで五念門は即ち五念門行であり、此れは五種の業と呼んでよい。論（真聖全一・二七七）にはこれを次の如く説く。

是くの如く菩薩智慧心と方便心と無障心と勝真心とをもて能く清浄の仏の国土に生ず。応に知るべし、是れを菩薩摩訶薩、五種の法門をもて随順し、所作意に随って自在に成就す、と名ずく。向に説く所の身業と口業と意業と智業と方便智業とは法門に随順するが故に。

と。もし業は一般に身口意三業に属するとする場合は、礼拝（身業）、讃嘆（口業）のほかの作願・観察・廻向は何れも意業でなければならない。しかるに作願・観察は奢摩他（止）・毗婆舎那（観）であって、摂すれば観（即ち智）であり、廻向は利他（悲）であって、先きの観（智）に対し、しかも悲智不二とみるときは、意業・智業・方便智業の三者を区分するまゝ、しかも相即して意業の一なのである。もし迷界現出の主因ということになる意業と区別するときは、先きの三者は、みな智業と言ってよい。また業ということを迷界にあてる通例と区別するものとするならば、これは智なる行にほかならない。もし此れを善く仕分けて混同しないときは、五念すべて、一因に

おさまる智行であり、それは教行証文類の行巻（真聖全二・八）に所謂る「最勝真妙の正業」と別ものでなく、徳から言えば行巻（同上・四一）に所謂る「無碍无辺最勝深妙不可説不可称不可思議の至徳」とせられる一乗そのものにほかならない。

浄土論には証果をうる正業が説かれ、論註下（真聖全一・三四三）亦之を受け、論の「意に随って自在に」以下に次の如く解説する。

随意自在といふは、言ふこころは、此の五種の功徳力をして能く清浄仏土に生れて、出没自在なるなり。身業とは礼拝なり。口業とは讃嘆なり。意業とは作願なり。智業とは観察なり。方便智業とは廻向なり。言ふこゝろは、此の五種の業和合すれば、則ち是れ往生浄土の法門に随順して、自在の業成就せるなり。

と。

証果への因行の面は、しばらく措く。ところで我れわれは如何にして虚偽輪転の生死界に沈み、仏は何故に衆生救済に立ち上りたもうか、その生仏の業について論註下（真聖全一・三二九以下）には次の如く説く。この中、仏の身口意業が衆生を救済するを説く。

凡夫の衆生は、身口意の三業をして、以って罪を造って三界に輪転して、窮まり已むこと有ること無けむ。是の故に諸仏・菩薩、身口意の三業を荘厳して、用って衆生の虚誑の三業を荘厳して、用って衆生の虚誑の三業を治するなり。……是の如き等の衆生、阿弥陀仏の相好光明の身を見たてまつれば、上の如き種種の身業繫縛、皆解脱を得。如来の家に入て、畢竟じて平等の身業を得。……是の如き等の種種の諸苦の衆生、阿弥陀如来の至徳の名号説法の音声を聞かば、上の如きの種種の口業繫縛皆解脱を得て、如来の家に入て、畢竟じて平等の口業を得。……長く三有に淪んで種種の分別の苦・取捨の苦を受けて、長く大夜に寝ねて、出る期有るこ

と無し。是の衆生、若し阿弥陀如来の平等の光照に遇ひ、若しは阿弥陀如来の平等意業を聞かば、是れ等の衆生上の如きの種種の意業の繋縛、皆解脱を得て、如来の家に入って、平等の意業を得るなり。

と。

ここで論註上（真聖全一・三〇九以下）に問答を設けて、何故に下下品の衆生が、臨終僅か一遍の聞法と十遍の称名に依って堕獄せず浄土に往生しうるか、という観経の所説について問い。仏教の業説の上からの解明をなしていることを紹介しよう。その文にいう。

問ふて曰はく、業道経に言はく、業道は称の如し、重き者先づ牽く、と。観无量寿経に言ふが如し。人有って五逆・十悪を造り、諸々の不善を造り、悪道に堕して、多劫を逕歴して、无量の苦を受くべし。命終の時に臨んで善知識に遇ふて南无无量寿仏と称せむ。是の如き心を至して、声をして絶へざらしめて、十念を具足して便ち安楽浄土に往生するを得、即ち大乗正定の聚に入って畢竟じて退せず、三塗の諸々の苦と永く隔てむ。先づ牽くの義、理に於いて如何んぞ。又曠劫より已来、備さに諸々の行を造って有漏の法は三界に繋属せり。但だ十念、阿弥陀仏を念じたてまつるを以って、便はち三界を出づ。繋業の義、復た云何んが欲はんや。

答へて曰はく、汝謂はく五逆・十悪の繋業等を重しと為し下下品の十念を軽と為して、罪の為めに牽かれて先づ地獄に堕ちて三界に繋在すべくば、今当に義を以って軽重の義を校量すべし。心に在り、縁に在り、決定に在り、時節の久近多少には在らざるなり。云何んが心に在る、彼の造罪の人は、自ら虚妄顛倒の心に依止して生ず。此の十念は善知識方便安慰して実相の法を聞くに依って生ず。一は実なり、一は虚なり、豈に相ひ比ぶることを得むや。……云何が縁に在る、彼の造罪の人は自ら妄想の心に依止し、煩悩虚妄の果報の衆生に依て生ず。此の十念は无上の信心に依止し、阿弥陀如来の方便荘厳真実清浄无量の功徳の名号に依て生ず。……

云何んが決定に在る、彼の造罪人は有後心・有間心に依止して生ず。此の十念は无後心・无間心に依止して生ず。

と。この三在の釈義の典拠は、大智度論二四（大正二九・二三八b）の次の文に依るものであろう。

仏告㆓阿難㆒。行㆑悪人好処生。行㆑善人悪処生。阿難言。是事云何。仏言。悪人今世罪業未㆑熟。宿世善業已熟。以㆓是因縁㆒故。今雖㆑為㆑悪而生㆓好処㆒。或臨㆑死善心心数法生。是因縁故亦生㆓好処㆒。行㆑善人生㆓悪処㆒者。今世善未㆑熟。過去悪已熟。以㆓是因縁㆒故。今雖㆑為㆑善而生㆓悪処㆒。或臨㆑死時不善心数法生。是因縁故亦生㆓悪処㆒。問曰。熟不熟義可㆑爾。臨㆑死時少許時心。云何能勝㆓終身行力㆒。答曰。是心雖㆓時頃少㆒而心力猛利。如㆑火如㆑毒雖㆑少能成㆓大事㆒。是垂㆑死時心決定猛健故。

と。

右の文の意において、まず微弱の心では、なお業を集めることができないというのは「在心」であり、因縁あって生ずるとなすのは「在縁」であり、心力が猛利で、死に垂んとする時、心が決定して猛健であるというのは「在決定」である。ところで無量寿経では如何ん。思うに上に引用している第十七、第十八の願成就文において、「信心歓喜」は「在心」、「聞其名号」は「在縁」、「乃至一念」は「在決定」であるとみられよう。何故に「在決定」かというに、此の一念は、時剋の一念であるからにほかならない。

この三在釈義をいかに区別するか。六要鈔三本（真聖全二・三一八）には在心は心に約し、在縁は境に約し、在決定は時に約すという。又一義に依れば此三は因・縁・時に分かつ。この二義は共に佳い。しかし、二義を合して一義となしてもよいであろう。その時は、心・縁・時である。これらに関しては拙著『往生論註の研究』を参照されたい。

第二欵　楽集要集の業説

道綽禅師は聖浄の二門判を立てられた。その聖道門の方は因に名づけたもの、これは修因を顕はす。また浄土門の方は果に名づけたもので、これは彼土得生の義である。この二門の名称は、影略互顕して、それにより此土・彼土、自力・他力の義を詮顕するものと言えよう。

しかるに、此の浄土門他力の教において、次のことが問題になると安楽集上（真聖全一・三九九）に説く。それは浄土教の業問題である。

問ふて曰はく、一切の衆生、曠大劫より来た、備さに有漏の業を造りて三界に繋属せり。云何んが三界の繋業を断ぜずして、直だ爾少時、阿弥陀仏を念じて、即ち往生を得、便ち三界を出づといはば、此の繋業の義、復た云何せんと欲するや。

此の問いを出して、自ら次の如く答えている。

答へて曰はく、二種の解釈有り。一には法に就いて来し破す。二には喩を借りて以って顕はす。法に就くと言ふは、諸仏如来に不思議智・大乗広智・無等無倫最上勝智有ます。不思議智力とは能く少を以って多と作し、多を以って少と作す。近を以って遠と為し、遠を以って近と為す。軽を以って重と為し、重を以って軽と為す。是くの如き等の智有りて、无量无辺不可思議なり。

第二に七番有り。並びに喩を借りて、以って顕はす。（以下略す）

と。次の問答は、道綽禅師が往生論註の取り上げた問題を自ら取上げて解説したものである。即ち安楽集上（真聖全一・四〇〇）にいう。

問ふて曰はく、大乗経（業道経）に云はく、業道は秤の如し、重き処先づ牽く、と。云何んが衆生、一形より已

来、或ひは百年、或は十年、乃至今日まで悪として造らずといふこと無し。云何んが臨終に善知識に遇ひて十念相続して即ち往生を得ん。若し爾らば、先牽の義何を以て信を取らん。

答へて曰はく、汝一形の悪業を重しと為し、下品の十念の善を以って、以って軽しと為すと謂ふは今当に義を以って軽重の義を校量せば、正しく心に在り縁に在り決定に在りて、時節の久近多少に在るにあらざることを明かす。云何んが心に在る。謂はく、彼の人造罪の時は、自ら虚妄顛倒の心に依止して生ず、此の十念は善知識の方便安慰して、実相法を聞かしむるに依って生ず。一は実、一は虚、豈に相比ぶることを得んや。何となれば譬へば千歳の闇室に、光若し暫くも至れば、即便ち明朗なるが如し。豈に闇、室に在ること千歳なればとて、去らずと言ふことを得べけんや。是の故に遺日摩尼宝経に云はく、仏迦葉菩薩に告げたまはく、衆生復た数千巨億万劫愛欲の中に在りて罪の為めに覆はると雖も、若し仏経を聞きて一反善を念ずれば、罪即ち消尽す、と。是れを在心と名づく。二に云何が縁に在るとは、謂はく彼の人罪を造る時、自ら妄想に依止し、煩悩果報の衆生に依って生ず。今此の十念は無上の信心に依止し、阿弥陀如来の真実清浄無量の功徳の名号に依って生ず。譬へば人有りて、毒箭に中てられ筋を徹し骨を破られんに、若し滅除薬の鼓の声を聞けば、即ち箭出で毒除こるが如し。豈に彼の箭深く毒厲しくして鼓の音声を聞けども、箭を抜き毒を去ること能はずと言ふことを得べけんや。是れを在縁と名づく。三に云何んが決定に在るとは、彼の人罪を造る時、自ら有後心・有間心に依止して生ず。今此の十念は、无後心・无間心に依止して起す。是れを決定と為す。

又智度論に云はく、一切衆生の臨終の時、刀風形を解き死苦来り逼るに、大怖畏を生ず。是の故に善知識に遇ひて大勇猛を発し、心心相続して十念すれば、即ち是れ増上の善根もて便ち往生を得。又人有りて敵に対して陣を破るに、一形の力、一時に尽く用ふるが如し。其の十念の善も亦是くの如し。又若し人臨終の時、一念

の邪見を生ずれば、増上の悪心即ち能く三界の福を傾けて、即ち悪道に入る、と。

此の在心・在縁・在決定は論註上（真聖全一・三一〇）を受けたものであるが、源信和尚は、論註や安楽集と言わず、十疑論の文として往生要集下末（同上・九〇五）に出している。その文にいう。

十疑に釈して云はく、三種の道理を以って校量するに、軽重不定なり。時節の久近・多少には在らず。云何が三と為る。一には在心、二には在縁、三には在決定なり。在心とは罪を造るの時は、自の虚妄顛倒の心より生ずるも、念仏の心は善知識に従ひて、阿弥陀仏の真実功徳の名号を説くを聞く心より生ず。一は虚、一は実なり、豈に相ひ比ぶることを得んや。譬へば万年の闇室に日光暫くも至らば、暗頓に除こるが如し、豈に久来の暗なれば肯へて滅せざること有らんや。在縁とは、罪を造るの時は、虚妄痴暗の心の虚妄の境界を縁ずる顛倒の心より生ずるも、念仏の心は仏の清浄真実の功徳名号を聞きて无上菩提を縁ずる心より生ず。一は真にして一は偽なり、豈に相ひ比ぶることを得んや。譬へば人有りて毒の箭に中てられんに、箭は深く毒は磣ましく、肌を傷つけ骨に致らんも、一たび滅除薬の鼓の声を聞けば、即ち毒の箭除こるが如し、豈に深き毒なるを以って肯へて出でざらんや。在決定とは、罪を造るの時は、有間心・有後心を以ってす。仏を念ずるの時は、无間心、无後心を以ってし、遂に即ち命を捨つるまで善心猛利なり。是を以って即ち生ず。譬へば十囲の索は千夫も制らざるも、童子劒を揮はゞ須臾に両段するが如し。又千年の積草も大豆ばかりの火を以って之を焚く時は即ち尽くるが如し。又人有りて一生より已来、十善を修して天に生ずることを得べきが、臨終の時、一念決定の邪見を起さば即ち阿鼻地獄に堕するが如し。悪業の虚妄なるすら、猛利なるを以っての故に、尚ほ能く一生の善業を排ひて悪道に堕せしむ。豈に況んや臨終に猛利の心もて念仏する真実无間の善業をや。无始の悪業を排ふこと能はずして、浄土に生ずることを得ずといはゞ是の処り有ること無けんと。已上

この文に続いて往生要集下末（真聖全一・九〇六）には道綽禅師の安楽集の七喩を引く。これは他力の喩であり、浄土教において他力の説かれることが、決して无理でなく、自業自得の理と矛盾するものでないことを示すものにほかならない。

又安楽集に、七喩を以って此の義を顕はす。一には少火の喩。前の如し。二には躄たる者、他の船に寄載すれば、風帆の勢に因って、一日に千里に至る。三には貧人、一の瑞物を獲て、以って王に貢るに、王慶びて重く賞し、斯れ須くの頃に、富貴望みに盈つ。四には劣夫も若し輪王の行に従へば、便ち虚空に乗じて飛騰自在なり。五には十囲の索の喩、前の如し。六には鴆鳥水に入れば魚蚌斯に斃れて皆死し、犀角もて諸れに触るれば、還って活く。七には黄鵠子安を喚ぶに、子安還って活く。豈に墳下に千齢なるもの、決して甦るべきこと無し、と言ふことを得べけんや。一切の万法は、皆自力・他力、自摂・他摂にして、千開万閉、无量无辺なり。豈に有碍の識を以って彼の無碍の法を疑ふことを得んや。又五不思議の中には、仏法最も不可思議なり。豈に三界の繋果を以って重しと為し、彼の少時の念法を疑ひて軽しとせんや。已上略抄

と。

この後における往生要集下末（真聖全一・九〇六以下）の文には、更に十喩を説いて、念仏の功力が、惑業力を超えること即ち他力の偉大さを示している。そして「臨終の心念、其の力幾許ぞなれば能く大事を成ずるや」と問い、その答に「其の力、百年の業に勝れり」と説いて大論を引く。更に問いを起し、「深き観念の力の罪を滅することは然るべし。云何んぞ仏号を称念するに、无量の罪を滅するや。若し爾らば指を以って月を指すに、此の指応に能く闇なるべし」と云い、その答に、道綽和尚の安楽集上の文を取意して次の如く説く。

綽和尚釈して云はく、諸法は万差なり。一槩すべからず。自ら名の法に即せる有り、自ら名の法に異れる有

り。名の法に即せりとは、諸仏・菩薩の名号、禁呪の音辞、修多羅の章句等の如き是れなり。……

と。

上述の如く往生要集には安楽集を引用して、下品人の業滅について説く故、その業思想は同趣のものがある。以下において、往生要集下末（同上・九〇八以下）の文を掲げて、その業説を補い説くことにしたい。文にいう。

十万億歳、頭燃を救ふが如くすれども、尚ほ罪を滅せず、還って地獄に生ず。如何んぞ念仏すること一声・十声して即ち罪を滅して浄土に往生することを得んや。答ふ。感師釈して云はく、念仏は五の縁に由るが故に罪を滅す。一には大乗心を発すの縁、二には浄土に願生するの縁なり。小乗の人は十方の仏有りと信ぜざるが故に。三には阿弥陀仏の本願の縁、四には念仏の功徳の縁なり。彼の比丘は但だ四念処観を作すが故に。五には仏の威力もて加持するの縁なり。是の故に罪を滅して浄土に生ずることを得。彼の小乗の人は爾らず。故に罪を滅すること能はずと。略抄

問ふ、若し爾らば云何ぞ双巻経に十念往生を説きて、唯除五逆誹謗正法と云へるや。答ふ。智憬等の諸師云はく、若し唯だ逆を造れる者は、十念に由るが故に生ずることを得。若し逆を造り、亦法を謗りし者は往生することを得ず、と。……

問ふ、五逆は是れ順生の業なり、報と時と倶に定まれり。云何ぞ滅することを得ん。答ふ。感師之を釈して云はく、九部の不了教の中に諸々の業果を信ぜざる凡夫の為めに、密意もて説きて定報の業有りと云ふ。諸々の大乗の了義教の中に於いては、一切の業は悉く皆不定なりと説く。涅槃経の第十八の巻に云ふが如し。耆婆、阿闍世王の為めに懺悔の法を説きて、罪滅することを得、と。又云はく、臣、仏の教を聞くに、一の善心を修せば百種の悪を破すと。小毒薬の能く衆生を害するが如し。小善も亦爾なり。能く大悪を破す、と。又卅

一に云はく、善男子、諸ゝの衆生有りて、業縁の中に於いて、心軽んじて信ぜざらん。彼れを度せんが為めの故に、是くの如きの説を作す。善男子、一切の作業に、軽有り重有り。軽重の二業に、復た各ゝ二有り。一には決定、二には不決定なり。又言はく、或は重業の軽と作し得べきこと有り、或は軽業の重と作し得べきこと有り。有智の人は智恵の力を以って能く地獄極重の業をして現世に受けしむるも、愚痴の人は現世の軽き業を地獄に重く受く、と。阿闍世王は罪を懺悔し已りて地獄に入らず、央掘摩羅は阿羅漢を得たり。

瑜伽論に説かく、未だ解脱を得ざるを説きて決定業と名づけ、已に解脱を得たるを不定業と名づくと。是くの如き等の諸ゝの大乗の経論に五逆罪等を説きて、皆不定と名づけ、悉く消滅することを得、と。（転重軽受の相は具さには放鉢経に出づ）

と。

この往生要集の著者は、大乗対倶舎抄を著わし、業説の基本路線として倶舎唯識の業説を採用してはいるが、和尚は業即解脱と説いており、この要集の意で云えば、念仏三昧に依るために、滅罪ばかりか、これが往生の業として正当の法（正業）なのである。

第三欵　選択集の業思想

法然上人は日本に始めて浄土宗を開創せられたが、往生之業、念仏為本を標榜し、偏えに中国の善導大師の聖教に依り宗義を確立した。そこで主著の選択本願念仏集には「善導所説の正業」（本書中、別項に解説した通り）が説かれているが、その点については今は詳説することはしない。

ここで我れわれは法然上人が、選択集付属章において、観経の定散二善について解説していることに注意する。仏教一般に、善とせられるものは定善と散善とであると云ってよい。いま観経の中に説かれる定善は日想・水想・

地想・宝樹・宝池・宝楼・華座・像想・真身・観音・勢至・普（観）・雑想の十三観にほかならない。そして第十四観以下第十六観までの所謂る九品段は、それが皆前の十三観の通りに、経には観と呼ばれ、定という概念とは違っていても、これを観と呼ぶことは、心に浮かべるという広い意味のものをも観と呼んだものと考えられるが、善導大師は、定善に区別して之を散善と呼び、法然上人亦之を相承された。その散善についての法然上人の解説は注意する必要がある。本書（真聖全一・九七六）にいう。

次に散善に付いて二有り、一には三福、二には九品なり。初に三福といふは、経に曰はく、「一者孝養父母、奉事師長、慈心不殺、修十善業、二者受持三帰、具足衆戒、不犯威儀、三者発菩提心、深信因果、読誦大乗、勧進行者」と。

この文中、経というのは観経発起序（真聖全一・五一）にある文を指し、また九品とは同経上品上生（同上・六〇）以下をいう。この三福と九品は、対配することができ、また相摂するものであることを此の付属章（同上・九七九以下）に、次の如く説く。

九品といふは、前の三福を開きて、九品の業と為す。謂はく上品上生の中に、慈心不殺と言ふは、即ち上の世福の中の第三の句に当れり。次に具諸戒行といふは、即ち上の戒福の中の第二の句の具足衆戒に当れり。次に読誦大乗といふは、即ち上の行福の中の第三の句の読誦大乗に当れり。次に修行六念といふは、即ち上の第三の福の中の第三の句の意なり。上品中生の中に、善解義趣等と言ふは、即ち是れ上の第三の福の中の第二・第三の意なり。上品下生の中に、深信因果発道心等と言ふは、即ち是れ上の第三の福の中の第一・第二の意なり。中品上生の中に、受持五戒等と言ふは即ち上の第二の福の中の第二の句の意なり。中品中生の中に或一日一夜受持八戒斎等と言ふは、又同じき上の第二の福の意なり。中品下生の中に孝養父母行世仁慈等と言ふは即ち上の

初福の第一、第二の句の意なり。下品上生といふは、是れ十悪の罪人なり。臨終の一念に罪滅して生を得。下品中生といふは、是れ破戒の罪人なり。臨終に仏の依正の功徳を聞きて、罪滅して生を得。下品下生といふは、是れ五逆の罪人なり。臨終の十念に罪滅して生を得。此の三品は尋常の時、唯だ悪業を造りて往生を求めずと雖も、臨終の時、始めて善知識に遇ひて即ち往生を得。若し上の三福に準ぜば、第三の福の大乗の意なり。定善・散善、大概此くの如し。文に即ち「上来雖説定散両門之益」と云へる是れなり。

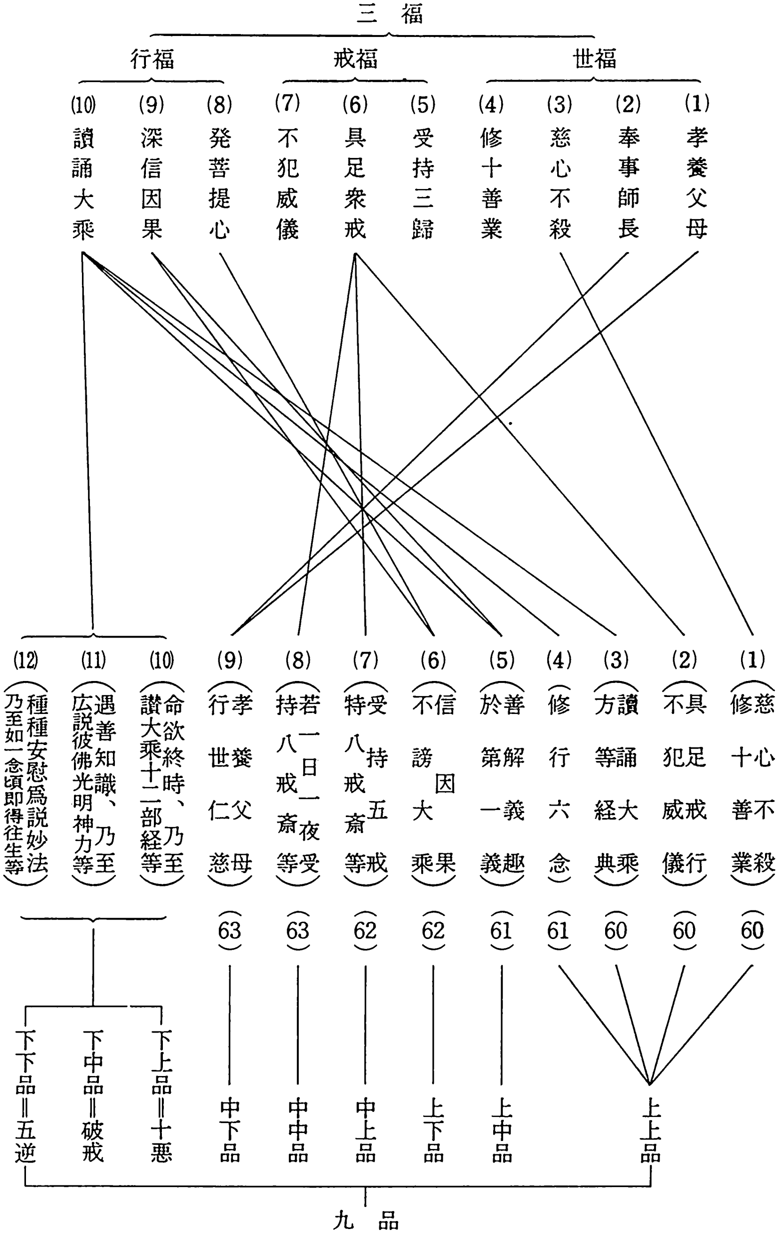
と。これを次頁に図示しよう。下括孤内は真宗聖教全書一の頁数を示す。

ここで集主は設問して自答する。すなわち観経には、三福にも九品にも浅あり深あり、三福と九品と、その浅は孝養・奉事等、その深は具足・発菩提・深信・読誦、定善の浅は日・水、深は余の十一観であり、観経には浅深を立てながらも、定義・散善及び観仏三昧を廃して念仏三昧を付属するのは何故であるか。その自答の文にいう。

仏の本願の意を望まんには、衆生をして一向に専ら弥陀の名を称するに在り、と云へり（散善義）。定散の諸行は本願に非ず、故に之を付属せず。亦其の中に於いて観仏三昧は殊勝の行なりと雖も、仏の本願に非ず。故に付属せず。念仏三昧は是れ仏の本願なり。故に以て之を付属す。……

と。

ここでまず三福九品を対弁された集主の意を窺うことにしたい。選択集下（真聖全一・九七九）に、「次に九品といふは、前の三福を開きて九品の業と為す。……」というのは、三福、九品を対弁したものである。そして三福は観経序分に出す。それは上品上生以下の散善のところで仏の説かれるものを、序分において予じめ出すものである。この三福を詳説したものを「九品の業」という。そして文に「即ち……に当る」と説いているのは、三福の文に的当することを示し、「……の意」と説くのは、文中に其の意を含むことを示している。


三福
世福
戒福
行福
(1) 孝養父母
(2) 奉事師長
(3) 慈心不殺
(4) 修十善業
(5) 受持三歸
(6) 具足衆戒
(7) 不犯威儀
(8) 発菩提心
(9) 深信因果
(10) 讀誦大乘
(1) (慈心不殺修十善業) 60
(2) (具足戒行不犯威儀) 60
(3) (讀誦大乘方等経典) 60
(4) (修行六念) 61
(5) (善解義趣於第一義) 61
(6) (信因果不謗大乘) 62
(7) (受持五戒八戒斎等) 62
(8) (若一日一夜受持八戒斎等) 63
(9) (孝養父母行世仁慈) 63
(10) (命欲終時、乃至讃大乘十二部経等)
(11) (遇善知識、乃至広説彼佛光明神力等)
(12) (種種安慰爲説妙法乃至如一念頃即得往生等)
上上品
上中品
上下品
中上品
中中品
中下品
下上品＝十悪
下中品＝破戒
下下品＝五逆
九品

ところで、九品を三福に配当するとき、上上品以下の三において説かれる慈心不殺・具足戒行・読誦大乗は、図示した如く正しく序分の三福に当たる。しかるに、「修行六念」（念仏念法念僧念戒念捨念天）は、三福の中に存在しないため、集主はこれを「読誦大乗」の句に摂すという。それは何故であるか。思うに能詮の経を読誦するならば、所詮の六念を修することは当然であるから、この読誦大乗の中に、修行六念を摂するのである。上中品に「善解義趣於第一義心不驚動」というのは、三福中の何れに入るべきかについては問題がありそうであるが、これは読誦大乗中に摂する。その読誦大乗に関して選択集下（真聖全一・九七八）の私釈にいう。

読誦大乗というは、分ちて而も二と為す。一には読誦、二には大乗なり。読誦といふは、即ち是れ五種法師の中に、転読・諷誦の二師を挙げて受持等の三師を顕はす。若し十種の法行に約せば、即ち是れ披読・諷誦の二種の法行を挙げて書写・供養等の八種の法行を顕はすなり。……顕密の大乗経、総じて六百三十七部、二千八百八十三巻なり。皆須らく読誦大乗の一句に摂すべし。……

と。この読誦大乗に善解義趣等の句を摂すということについては、十法行すなわち経典に対する十法行のことが右の私釈中に出される。弁中辺論下（大正三一・四七四b）には次の如く説く。

何等をか名けて十種の法行と為す。……此の大乗には十法行あり。一には書写、二には供養、三には施他、四には若し他誦読せば専心に諦聴す、五には自披読、六には受持、七には正しく他の為めに文義を開演す、八には諷誦、九には思惟、十には修習の行なり。……頌に曰はく、十法行を行ずる者、福聚を獲ること無量なり。

と。十法行中に、開演文義・思惟等がある故、上中品の善解義趣於第一義心不驚動は、三福中行福にある読誦大乗に摂しうることが知られる。中品のなか、中下品のところに、行世仁慈というのは、三福のなか世福の奉事師長に配せられた。

ところで後の下三品においては、念仏並びに仏の功徳を聞くことが説かれているが、これを三福中の読誦大乗の句の大乗の中に摂したもうのが法然上人（同上・九八〇）である。ここを拠ろとして鎮西流では散善の念仏を勧めるに至った。しかし真宗の意からすれば、観経は隠顕の経であり、その隠彰は弘願念仏にほかならないが、その顕説は要門に摂せられ、観門に入れられる念仏とされる。そして行体は真門念仏であるけれども、機執から真門念仏を取りおとして、万行随一の分斉となす。釈尊は、この機執に任せて、念仏を諸行の中に加え、巧みに方便されるのが、観経当分の意である。それ故に、これは「修行六念」に準じて、第三福大乗の意とされたものとみてよい。

観経全体において、念仏は何処に出ているかを検べてみよう。

(1)如意珠王、涌二出金色微妙光明一。其光化為二百宝色鳥一、和鳴哀雅、常讃二念仏・念法・念僧一。是為二八功徳水想一、名二第五観一。（真聖全一・五四）

(2)又有二楽器一、懸二処虚空一。如二天宝幢一、不レ鼓自鳴一。此衆音中、皆説二念仏・念法・念比丘僧一。（同上・五四）

(3)是為二像想一、名二第八観一。作二是観一者、除二無量億劫生死之罪一、於二現身中一、得二念仏三昧一。（同上・五六）

(4)光明遍照二十方世界一、念仏衆生摂取不レ捨。（同上・五七）

(5)其光明相好、及与化仏、不レ可二具説一。但当二憶想令二心眼見一。見二此事一者、即見二十方一切諸仏一。以レ見二諸仏一故名二念仏三昧一（同上・五七）

(6)如レ此愚人、臨二命終時一、遇下善知識種種安慰為説二妙法一教令中念仏上。（同上・六五）

(7)此人苦逼不レ遑二念仏一。善友告言。汝若不レ能レ念者、応レ称二无量寿仏一。（同上・六五）

(8)若念仏者、当レ知、此人是人中分陀利華。（同上・六六）

以上八回ほど念仏の語があるが、大経には此語无く、小経（同上・六八及六九）には二回、念仏念法念僧という。

此の観経に出る念仏と、定善・散善とは如何に関係するか、その取扱い方について考えてみねばならない。この選択集（同上・九七五）には、第十二、念仏付属章の初めの私釈の文にいう。

私云、案二疏文一、有二二行一。一定散、二念仏。

と。この文について問題となるのは、定散二善の中に念仏があるのか、その中には無いのかということである。もしも無いと云うならば、観経（同上・五七）の第九観に、「念仏衆生摂取不捨」と説かれてあり（これは、定善の中）、また上上品（同上・六一）に、「修二行六念一、廻向発願願二生彼国一」とあり（六念中、念仏、念法、念僧、念戒、念捨、念天があり、これは散善の中）、その説明がつかなくなりはしないか。また善導大師の散善義（同上・五四二）には、

言二念仏一者即専二念阿弥陀仏口業功徳・身業功徳・意業功徳一。一切諸仏亦如レ是

とあり（これは、定善）、さらに下三品も同じく念仏を説く（これは散善）から、念仏を定散の中に摂すべきではないのか。これが問題となるのである。

思うに、此の付属章（同上・九八〇）に、「若準二上三福一者、第三福大乗意也」というているのは、散善義（同上・五四二）の文に準じて釈されたのであろう。文にいう。「三明二修行六念一者、所謂念二仏・法・僧一、念二戒・捨・天等一、此亦通二合上第三福大乗之意義一也」と。このように定散の中に念仏を説く文は、経中諸処にある（前の念仏の典拠参照）。それ故に定・散のなかに念仏があるとみられよう。もし定散のなかに念仏があると云うならば、付属章（同上・九七五）の私釈に、「案二疏文一有二二行一。一定散、二念仏」と説かれているのは如何ように解釈したらよいであろうか。

第一に、鎮西流の義を検討しよう。聖光の徹選択本願念仏集下（浄全七・一〇九a）に次の如く説く。

問曰称名念仏是為二三福之内一、為当三福之外云云乎。答曰摂二三福之内一也。所謂観経中或説二受持三帰一。其中皈

依仏者即是念仏也。或説二読誦方等経典一。口称二名号一即是読誦大乗方等経典也。依レ之漢朝之人唱二阿弥陀仏一名二四字経一。云云　或説二修行六念一六念中之念仏此是称名念仏也。故知称名念仏者可レ称二三福之内一。其三福者即是三世諸仏浄業正因也。何言二浅行一乎。然則十悪破戒五逆謗法之人依二一念十念之称名一往二生極楽一者此是三世諸仏浄業正因故也。一切諸仏皆以如レ此。若爾此等罪人念仏往生何難レ之乎。

と。また、良忠の選択伝弘決疑鈔五（浄全七・三二五）に、「私云案二疏文一有二二行一一定散二念仏」の文を釈し、次の如く説く。

一定散二念仏者。問。下品念仏即是散善、何故定散外開二立念仏一耶。答。即云下案二疏文一有中二行上、即指二上来雖説等文一也。故且為二二行一也。意云、先言二上来雖説定散両門之益一者、第一総明二定散二善一也。次言二望仏本願専称仏名一者、第二別明二念仏一行一也。総中有レ別開二其別行一、立為二念仏一、順二仏願一故、超絶行故。

と。此等の文の意は、散心口称の念仏は散善であり、三福のなか行福の摂とされたものである。そうすれば何故に定散の外に念仏を別立されたか。思うに、此の引文の如く、それは初めに総を挙げ、次に総のなか別を開き、念仏が超絶行であることを法然上人が標したもう、と釈したのである。

第二に、西山流の義を検討しよう。行観の選択集秘鈔四（浄全八・四一四b）には次の如く説く。

次私云案二疏文一有二二行一一定散二念仏事、以レ此西山立二定散外念仏行一云二三業門之外他力行一也。

と。西山流では、定散の外なる念仏行、三業門の外の他力行というものを立てるという。

真宗では、念仏をいかに扱うか。それは、定散の中に摂せられる念仏もあれば、また定散に出過する念仏もあるというように広く見る。定散の中に摂せられる念仏については、愚禿鈔下（真聖全二・四七一b以下）に次の如く説く。

又復た弥陀念仏に就いて二種有り。一には正行定心念仏、二には正行散心念仏なり。弥陀定散の念仏、是れを浄土の真門と曰ふ、亦一向専修と名づくるなり、応に知るべし。

と。選択集下、念仏付属章（真聖全一・九八〇）には、下三品の念仏を散善中に摂し「若準二上三福一者、第三福大乗意也」と説く。また永く定散を出過した念仏とは、非定非散の弘願念仏であり、ここに定散のほかに別立する念仏が此れなのである。

親鸞聖人の化身土巻に出す観経隠顕の見方では、この弘願念仏は定散の底に説きひそめてある隠彰の法であり、また此れは定散の間に彰露したものと言ってよい。この念仏は、非定非散の大信心より流発する念仏なのである。それは定散間雑の念仏とは異なるものであり、永く定散の領域を超過しているものと言わねばならない。信巻本（真聖全二・六八）には、大信心を歎じて次の如く説く。

凡按二大信海一者……非レ行非レ善、非レ頓非レ漸、非レ定非レ散、非二正観一非二邪観一、非二有念一非二无念一、非二尋常一非二臨終一、非二多念一非二一念一、唯是不可思議不可称不可説信楽也。

と。この非定非散の信楽に依止する念仏であるから、これは定散外に弘願念仏を別立されているのであるが、選択集主の意も亦此の非定非散の念仏とみられたものと言うべきものと思う。

第五項　他力と自業自得

浄土門が他力の教であることは、常識的に人びとは之を知っている。しかしその他力は他の力に依り、自が証るという点のみを考えて、他因自果であると解するならば、仏教因果説の一の特長である「自業自得」の理（内界の因果の上は自業自得の理があるということ）が立てられなくなるであろう。もし自業自得の理が廃せられるなら

ば、それは仏教でなく外道説になる。そのため、ここに他力の真義を徹底して究明しなければならない。

他力の語を用いたのは曇鸞大師である。そして自力・他力の語は大師の独創的造語ではなく、大師の出世時代までに、すでに経論に説く。その中に次の如きものがある。

大薩遮尼乾子経（大正九・三三五a）にいう。

彼王当下依二二法一自治上。何等二法。一者依二自力一。二依二他力一。

また十地経論（大正二六・一二五b）に説く。

依二根本弁才一有二二種弁才一。一者他力弁才。二者自力弁才。他力弁才者。承二仏神力一故。云何承二仏神力一。如来智力不二闇加一故。如レ経承二諸仏神力一如来智明加故。自力弁才者有二四種一。一者有作善法浄弁才。……二者無作法浄弁才。……三者化衆生浄弁才。……四者身浄弁才。……

つぎに大師以後のもので、大師は見ていられないが、他力を如何に解して、使用されているかを見るために、少しく他力の語の他の典拠を出すことにしよう。

大乗荘厳経論四（大正三一・六〇八b）に説く。

釈曰。信相差別有二十三種一。一者已生信。謂過去現在信。二者未生信。謂未来信。三者正受信。謂内信。四者似受信。謂外信。五者他力信。謂麁信。由二善友力一生故。六者自力信。謂細信。由二自力一生故。七者有迷信。謂悪信。由二顛倒一生故。八者不迷信。由二無倒一故。九者現前信。謂近信。由二無障一故。十者不現前信。謂遠信。由二有障一故。十一者聴法信。謂聞信。由レ聞生故。十二求レ義信。謂思信。由レ思生故。十三者観察信。謂修信。由レ修生故。

また入楞伽経一〇（大正一六・五七七c）にいう。

離㆓於彼此相㆒。分別不㆑可㆑知。無㆑有有何成。如㆓色中無常㆒。是於㆓他力法㆒。亦不㆑起㆓分別㆒。

つぎに有部系論書には次の如く、他力の語が多い。阿毘曇毘婆沙論一九（大正二八・一三八c）にいう。

復有㆓説者㆒。或有㆓自力断善根者㆒。或有㆓他力断善根者㆒。若以㆓自力㆒断善根者。死時相続。若以㆓他力㆒断善根者。生時相続。

同二三（大正二八・一六八c）に説く。

問曰。若尽行十六行。亦行余行。有㆓何差別㆒。答曰。聞思慧自力不㆑能㆓未来得修㆒。因㆓他力㆒故。未来得修。修慧自力未来得修。

同二七（大正二八・二〇一b）にいう。括弧内は私の註。

然外国法師説。此二（忿と覆と）是使。不㆑説㆓是纒㆒故不㆑応㆑問。睡掉不㆑能㆓自成立㆒。以㆑因㆓他力㆒故立。非㆓不二相㆒。……無慚無愧。雖㆑非㆓二相㆒。而自不㆓成立㆒。因㆓多力㆒故。

同三七（大正二八・二七七c）に説く。

問曰。何故想陰不㆑立㆑根耶。……答曰。無㆓根相㆒故不㆑立㆑根。復次根以㆓自力自功用㆒立。想以㆓他力他功用㆒立。如㆓傭作人㆒。他教則作不㆑教不㆑作。若受有㆓所覚㆒。思有㆓所思㆒。識有㆓所識㆒。然後想有㆓所想㆒。

鞞婆沙論一（大正二八・四一六c）にいう。

仏世尊亦饒㆓益他㆒故。説㆓十二部経契経律阿毘曇㆒。何以故。答曰。設衆生有㆓因力㆒不㆑縁㆓他力㆒而開解。如㆑是衆生不㆑知㆓差降㆒。如㆘縁㆓他力㆒而開解㆖。如㆑是衆生知㆑有㆓差降㆒。……如㆓日天子未㆑出㆑光不㆑照時㆒。華不㆑敷不㆑舒不㆑香。如㆓日天子出㆑光照時㆒華敷舒香。

婆沙論一八（大正二七・九一c）に説く。

随眠相応彼随二他力一。現在前故。説二所相応一。

同三五（大正二七・一八四a）にいう。

復次若由二自力一断二善根一者。死時方続。若由二他力一断二善根一者生時能続。

同三八（大正二七・一九七a）に説く。

問説二不共無明相応心一。説二随眠不相応無明相応心一。義有二何異一。答修所断無明容レ有二随眠不相応一者。而不レ名二不共一。所以者何。他力起故。

同四二（大正二七・二一七b）にいう。

復次他力起者。名二聞所成慧一。自力起者。名二思所成慧一。俱力起者。名二修所成慧一。

同四二（大正二七・二一八b）に説く。

如レ是三慧有二何差別一。答如二前已説二種種差別一。然聞思所成慧自力故無二未来修一。他力故有二未来修一。修所成慧自力故有二未来修一。是謂二差別一。

同五〇（大正二七・二五八c以下）にいう。

惛沈掉挙不レ能二独立一。他力起故亦不レ離レ二。

同一〇九（大正二七・五六一c以下）に説く。

問何故此中已生愛等断名レ滅。未生愛等断名レ出耶。答已生煩悩業已有二所作一。已障二聖道一。已取レ果已与レ果。已為二同類遍行異熟因一。已取二等流異熟果一。於二自相続一已作二染汚一。已作二繋縛一。已作二苦事一。但可二断滅一。不レ可二出離一故説為レ滅。未レ生煩悩業与レ上相違。可二出離一故説レ之為レ出。如二三苦事一。一者已受。二者正受。三者当受。已正受者不レ可二出離一。当応受者或以二自力一。或以二他力一。或財物力而可二出離一。

順正理論五四（大正二九・六四七ａ）にいう。

唯与二修断他力無明一共相応故名二自在起一。与二自在起纏一垢相応所有無明唯修断故。

同三一（大正二九・五二〇ａ）に説く。

於二下処一生。昇見レ上不。頌曰。

離二通力依一レ他　下無二昇見一レ上

……或依二他力一。昇見二上天一。謂得二神通一及上天衆引接。往レ彼随二其所応一。

婆沙論四（大正二七・一八ｃ）にいう。

復次現観辺世俗智。有二怨敵一無二勢力一。有二怨敵一故。自性地修。無二勢力一故依二他力一修。世第一法。無二怨敵一有二勢力一。無二怨敵一故。唯修二自地一有二勢力一故。依二自力一修。

つぎに大宗地玄文本論八（大正三二・六八二ｃ）に説く。

論曰。云何名為二自性位地一。所謂如二前所レ説五十一種一本一法中。一一各各不レ待二他力一、自然自性有二五十一真金剛位一。是故説言二自性位地一。

また菩薩地持経一（大正三〇・八九〇ｂ）にいう。

云何四力。一者自力。二者他力。三者因力。四者方便力。菩薩自力発菩提心。是名二自力一。因他発心。是名二他力一。先習二大乗相応善根一。今少見二仏及諸菩薩一。或少聞二歎説一則便発心。是名二因力一。於二現世中一近二善知識一。聞二其説法一能修二衆善一。是名二方便力一。

以上は他力という語の出拠を見たので、それが論註の他力の深義と同じでないことは言うまでもない。

ところで浄土門の正依の三経において他力という訳語が一回も用いられていない。しかしその他力に代る語

で、他力を意味するとみられるものに「自然」がある。これは小経に一回、観経に六回あるが、最も多いのは大経の五十六回で、大経の異訳の平等覚経には二百回前後も自然又は自の語が出ることを注意せねばならない。この自然に業道自然、無為自然、願力自然があり、ここにいう他力に相当する自然はその中願力自然である。

第十八願成就文の「至心廻向」は、大経全体の意趣に徹しなければ、自力廻向の意と見られるであろう。しかし親鸞聖人は、此経の真意を体解せられて、この至心回向を他力廻向と解し、行巻（真聖全二・六六）に訓を施してある通り「至心に廻向したまへり」という。

また大経の修行段（真聖全一・一五）には、「以㆓大荘厳㆒、具㆓足衆行㆒、令㆓諸衆生功徳成就㆒」と説かれ、重誓偈には「不㆘為㆓大施主㆒、普済㆗諸貧苦㆖、誓不㆑成㆓正覚㆒」と説いているのは、他力以外ではない。上記のほか大経付属の文（同上・四六）に、一念大利無上功徳と説き、これは浄土論の「観仏本願力（乃至）功徳大宝海」の源泉と考えられるもので、一念に無上大利を得ることは、他力でなくては不可能のことであり、これも他力以外ではない。そして願文について云うならば、若不生者の誓いゆえ、唯信独達であって、これは全たく他力本願なのである。

浄土門において、他力の名称を使用されたのは七祖中曇鸞大師の論註が最初であった。

論註上（真聖全一・二七九）にいう。

五者唯是自力無㆓他力持㆒。如㆑斯等事触㆑目皆是。譬如㆓陸路歩行則苦㆒。易行道者、謂但以㆓信仏因縁㆒願㆑生㆓浄土㆒。乗㆓仏願力㆒便得㆑往㆓生彼浄土㆒。仏力住持即入㆓大乗正定之聚㆒、正定即是阿毘跋致。譬如㆓水路乗㆑船則楽㆒。

この文中、自力、他力の語あり、また「乗仏願力」とか「仏力住持」と説かれるものは、他力にほかならない。

また論註下（真聖全一・二四七以下）に説く。

以㆑斯而推㆓他力㆒為㆓増上縁㆒、得㆑不㆑然乎。当㆓復引㆑例示㆓自力他力相㆒。如人畏㆓三塗㆒故受㆓持禁戒㆒、受㆓持禁戒㆒

故能修二禅定一、以二禅定一故修二習神通一、以二神通一故能遊二四天下一、如レ是等名為二自力一。又如下劣夫跨レ驢不レ上従二転輪王行一、便乗二虚空一、遊二四天下一無上所二障碍一、如レ是等名為二他力一。愚哉後之学者聞二他力可レ乗当レ生二信心一、勿二自局分一也。

ここに自力・他力の相が示されている。そして論註の本づく所の浄土論には、次の如く四処において、他力の語はないが、他力の義の典拠を見出し得ると云ってよい。

第一は、偈頌の「観仏本願力」等の文を挙げねばならない。その本願力とは、第十八願であって、この本願に遇う者は速やかに功徳の大宝海を満足する益があるとなすのは、即ち他力にほかならない。

第二は、偈頌の文に「普共二諸衆生一、往二生安楽国一」と説いているものである。この文にいう衆生とは、長行の廻向門下（真聖全一・二七一）に「不レ捨二一切苦悩衆生一、心常作願」と説かれてあり、これは明らかに下品下生の機にほかならない。天親論主が此のような劣機と往生を共にされるというところ、それは他力でなくてはならない。

第三は長行の観行体相の下に、国土十七種荘厳の功徳を挙げ、それを結んで（同上・二七三）、「示二現如来自身利益大功徳力成就利益他功徳成就一」と述べ、また仏八種功徳の下に、仏の八種功徳を結んで（同上・二七四）、「示二現如来自利利他功徳荘厳次第成就一」と説き、ついで三種荘厳を結んで（同上・二七五）、「此三種成就願心荘厳」と言い、これらの文章は、仏国土及び往生人の果報のすべてを願心（願力）とせられる意であるから、それが他力であることは明白である。

第四は、利行満足章（同上・二七七）に「速得三成二就阿耨多羅三藐三菩提一」とあり五念二利の行を満足して速かに大菩提を証することは、凡夫の企て及び得ないものと言ってよい。それ故にこれは明らかに他力である。龍樹大士の上においては、十住論の易行品に、難行・易行の二道を示し、これを論註の初に引用して、他力易往の意を説

示された。依って易行道が他力至極であることが知られるのである。

浄土論の註解である論註は、その第一義は他力であると云ってよい。これは論註の始終をみて知られる。即ち論註の始には龍樹の難易二道判を説明して、難行道は唯だ是れ自力であって、他力の持つ無しと言い、それに依って、易行道の「乗二仏願力一」、或いは「他力住持」の他力であることを顕わした。同じく論註末尾には転輪王の行に従えば、便わち虚空に乗じて四天下に遊ぶが如しと喩えて、他力の義を示す。

ところで此の他力について、浄土門のなか西山・鎮西・真宗の三流の取扱い方に相違の存することを注意すべきであろう。まず西山流では、阿弥陀仏の仏体を衆生往生の行体とし、衆生の南無の願心に応じて願行具足する。往生の行体は、衆生の三業を離れる故に他力となす。

証空著、四十八願要釈鈔上（西山全書二・三〇一a）には、「四十八願之外、不レ説二来迎一者、来迎即出離行故也。……」と説き、同師の選択密要決二（浄全二・二〇七a）には、「三世諸仏の、超世の慈悲を聚めて弥陀一仏と為す、此れ超世の慈悲を来迎の行と為し、此の来迎の行を衆生の三業の往生の業と為す。故に諸仏の果を聚めて衆生因行の一体を為る也」と述べ、また「付属念仏章」（続浄全四・七〇a）のところは、次の如く説く。

釈尊不レ付二属定散諸行一、唯以二念仏一付二属阿難一文。此章付属者。選択本願念仏之願也。第十六章付属者。南無阿弥陀仏之願也。故云二名号付属一。今章来迎付属也。来迎云レ念者。念者機三業。心功也。故是因也。若題二選択来迎集一者。為二衆生一行二上見仏一。若題二選択見仏集一者。為二衆生行成之利益一。其故。無二衆生行一。無二見仏之義一故也。故今以二来迎一。為二衆生往生之行一。欲下衆生三業之行。皆顕中為二往生一之願上応レ知。

と。証空に依れば、衆生に行が無くて、仏の来迎を以って衆生の行となすこと、これが浄土宗の他力の法門となす。それ故に、証果においては、来迎の果の仏体を衆生三業の因縁に摂めて、本願念仏と云うと説くものである。

鎮西流の良忠著、選択伝弘決疑鈔一（浄全七・二四ａ）には次の如く説く。

自力他力者自三学力名為二自力一、仏本願力名為二他力一也。問。聖道修行亦請二仏加一、浄土欣求行二自三業一、而偏名意如何。答。聖道行人先行二三学一、為レ成二此行一、而請二加力一、故属二自力一。浄土行人先信二仏力一、為レ順二仏願一、而行二念仏一、故属二他力一也。自強他弱、他強自弱、思レ之可レ知。

と。この文に依って知られる如く、自力他力の強弱を以って自力教、他力教の分かれるところとなす。

上記の西山、鎮西と異るのが真宗である。

親鸞著・入出二門偈（真聖全二・四八三）には、「則此聖道名二自力一」、「則易行道名二他力一」（道綽和尚の解釈）と説いてあり、難行道には仏の加被力は有っても、弥陀選択の仏願力でないから、これを自力と為す。しかるに易行道は、弥陀別願の他力であるから、真宗の他力は、西山・鎮西に説く如き他力ではなくて全たく純他力である。また教行証文類の行巻（同上・三三）には、

十方群生海、帰二命斯行信一者、摂取不レ捨、故名二阿弥陀一。是曰二他力一。

と説き、又同巻（同上・三五）には、「言二他力一者、如来本願力也」等と言う。そして論註を引用し純他力の明証となす。この引用の文の中、覈求其本釈（同・上三六以下）に、「生二彼浄土一」（同上・三七）と示すものは往相であり、「彼菩薩人天所起諸行」は還相である。即ちこれは彼土の五果の相にほかならない。そして引文には「皆縁二阿弥陀如来本願力一故」と述べ、仏陀の願力に縁ることを顕わし、つぎに（第十八、第十一、第二十二）三願的証し、願を以って論を証し、他力であることを顕わされた。即ち三願の中、第十一、第十八の両願は往相の因果であり、第二十二願は還相廻向をあらわしている。この論註下（真聖全一・三一六）に説かれる二種廻向の文の意を体して、信巻（真聖全二・四九）には、本願成就文の至心廻向の語に、「至心に廻向せしめたまへり」と言い、三経往生文類

（広本）（同上・五四四）には、「至心に廻向したまえり」と訓じ、信巻本（同上・六六）と信巻末（同上・七一）には「至心廻向したまえり」と訓を施してあるが、これらは約本の義として取扱うものにほかならない。

一念多念文意（同上・六一六以下）は、論の不虚作住持功徳の「観仏本願力」等の文につき、次の如く釈している。

観は願力をこころにうかべみるとまふす、またしるといふこころなり、遇はまうあふといふ、まうあふとまふすは、本願力を信ずるなり、無はなしといふ、空はむなしといふ、過はすぐるといふ、者はひとといふ、むなしくすぐるひとなしといふは、信心あらむひと、むなしく生死にとどまることなしとなり。能はよくといふ、令はせしむるといふ、よしといふ、速はすみやかにといふ、ときことといふなり、満はみつといふ、足はたりぬといふ、功徳とまふすは名号なり、大宝海はよろづの善根功徳みちきわまるを海にまとへたまふ、この功徳をよく信ずるひとのこころのうちに、すみやかにとくみちたりぬとしらしむとなり。しかれば金剛心のひとは、しらずもとめざるに、功徳の大宝海そのみにみちみつがゆへに大宝海とたとえたるなり。

と。又同書（同上・六一九）に説く。

如来のちかひを信知すとまふすこころなり。信といふは金剛心なり、知といふはしるといふ、煩悩悪業の衆生をみちびきたまふとしるなり。また知といふは観なり、こころにうかべおもふを観といふ、こころにうかべしるを知といふなり。

と。次に化巻本（同上・一四七）にいう。

言三諦観彼国浄業成一者応レ観二知本願成就尽十方無碍光如来一也。

と。この文は、仏の不虚作住持功徳を観知するのをいう。即ち願力摂取を観知することである。これを以って考え

ると、親鸞聖人の眼光を以って論・論註を窺うときは、全たく純他力であることは明白と云ってよい。まことに論・論註の法義は、他力を以って第一と為すべきである。

以下、他力義に関する問題二三について所見を述べよう。かつて若霖は、正信念仏偈文軌（真宗叢書四・二a）に性他力・修他力の説をなす。

> 其実相身とは、一切衆生の心性なり、弥陀一仏を以て法界実相の総体と為すときは、一切衆生の心性即ち弥陀実相の偏する所なり、ただ衆生自ら局りて己が心性と為し、弥陀と同体無差なることを知らざるのみ、而して其偏する所の体は、常恒に衆生心性の中に蒸発するときは、己が心性即ち弥陀の制する所、之を性の他力と謂ふ。其為物身とは、如来法身、衆生の心性に遍すれば、弥陀の実相と同体無差なり、但し衆生無始の区局、違他順自の力すぐれて、融会して其一如に帰するに縁なし、然るに法蔵菩薩、昔、独り衆生の性中より起りて無上の誓願を発し、独勤し、独修して一法界大総相の体を顕証して阿弥陀仏を成ず、其法界の性に即して無碍の光明身を示現す、この身偏へに衆生の為にす、故に為物と曰ふ、何を以ての故に、此身を以て名中に摂して、是名を信受する者をして、名に即するの光明、無明を照破し、速かに一如に帰せしむるが故に、身は即ち光明なり智慧なり、此光と慧とは即ち是れ名なり、此名成ずるは、即ち一切衆生が無明を破りて仏果に至るの法を成ずるなり、之を修の他力と謂ふ。

と。この他力について、性と修との二種に分ける思想は、必ずしも宗義を害するものとは考えられない。しかし性他力・修他力を以って、実相身、為物身に夫れぞれ配当して解釈していることは、曇鸞大師の論註の意に乖く。その理由を述べよう。論註下（真聖全一・三一四）によれば、「然有二称レ名憶念一而無明由存而不レ満二所願一者」と説かれるが、これは名号に除疑の徳がありながら、衆生が之を称えても疑いの除かない理由を徴したものであり、論註

の次下の文には「謂不レ知ニ如来是実相身、是為レ物身ニ」等とあり、答えていうには実相・為物の二身を知らないのに依ると説く。もし若霖の説く如く、実相身を性他力となす義を立てるならば、性他力を知ると知らざるとに依り、往生に疑い晴れると否とが生ずることとなり、性他力を了知しなければ、如実の機でないこととなる。即ち下品下生の者は、法性無性を知らず、往生に疑いの晴れないものとなろう。この義は論註下（同上・三二八）に、

　彼下品人、雖レ不レ知ニ法性無生一、但以ト称ニ仏名一力上作ニ往生意一願レ生ニ彼土一、彼土是無生界、見生之火自然而滅

とあって、下品人は不如実修行の人となるという過失を犯すことになるから用いられない説である。もと本願は全性修起の仏ではあるが、衆生を摂化するには、指方立相の教義を基礎におき他力の法門を建立して西方の往生を得しめたまう。それゆえ論註の実相身・為物身は、二種法身に配当すべきでなく、方便法身の上における二身である。そこで実相身とは、法性に契う故、実相を成ずるけれども、今は報身仏の上で、まことのかたまりの仏をいう。そして為物身とは衆生のための正覚ということで、私ゆえの仏ということである。要するに二身は方便法身という事仏にほかならず、不顚倒不虚偽の実相身、摂衆生入畢竟浄の為物身、このように義に約し名に約し、真実の仏なることを示す。よって若霖師の解釈は、二種の他力の意味は必ずしも誤っていないとは言え、二身に配する点が穏当でない。

　つぎに、問題として掲げたいことが多く存する中、此の他力は、一般仏教学において、如何に根拠づけられるか、ということを取上げたい。

　第一の問題は、仏教では、増上縁を説くが、他力は一般仏教の増上縁と同じことを言うか。これは一の問題である。この増上縁のことは安楽集上（真聖全・四〇六）に出づ。その文にいう。

　問曰。菩提是一。修因亦応ニ不二一。何故在レ此修レ因向ニ仏果一名為ニ難行一、往ニ生浄土一期ニ大菩提一乃名ニ易行道一

也。答曰。諸大乗経所レ弁一切行法皆有二自力、他力、自摂、他摂一。何者自力。譬如下有レ人怖二畏生死一発心出家修レ定発レ通遊中四天下上名為二自力一。何者他力。如下有二劣夫一以二己身力一擲レ驢不レ上、若従二輪王一即便乗レ空遊中四天下上。即輪王威力故名二他力一。衆生亦爾。在レ此起レ心立レ行（*願レ生二浄土一）此是自力。（*ここに四字挿入するのが正当）臨二命終時一阿弥陀如来光台迎接遂得二往生一即為二他力一。故大経云。十方人天欲レ生二我国一者莫レ不下皆以二阿弥陀如来大願業力一為中増上縁上也。若不レ如レ是四十八願便是徒設。語二後学者一、既有二他力可一レ乗、不レ得下自局二己分一徒在中火宅上。

と。この文の中、自摂他摂というのは、自摂は自力のことで、自ら摂取したもつ故、このようにいう。また他摂とは仏より摂取したもたれる故、このように説く。そうすれば二力と二摂とは区別があるかというに、これ全く共同のもので、自力他力の方は体より示すもの、自摂他摂の方は用より示すものである。この二摂は丁寧に二力を出したものと見てもよいであろう。ここに引例があるのは、大論二五（大正二五・二四二b）に

譬如二転輪王一七宝成就是力。得二是七宝一已。周二四天下一無レ不二降伏一。是名二無畏一

という文等に依って作るものであろう。この安楽集の文において、「此是自力」の上に、「願生浄土」とあるのは、恐らく錯文であろう。何となれば聖道自力の下に「願生浄土」を置くときは、他力を明かす下に因がないことになるからである。そして此のことの理由は、此文の前に出す安楽集上（真聖全一・四〇六）の五難を以って知られるであろう。次にこの文において、「光台迎接」が説かれる意味を考えてみるに、非本願の失を顕わすときと、諸行誘引の為めの来迎は諸行の益であるが、来迎の当義即ちその持ち前から言うならば、これは念仏の益である。阿弥陀仏の行を行ずる者に顕われるのが、阿弥陀仏にほかならない。薬師如来を呼んで阿弥陀如来が来る理はない。しかし此れを諸行に持ち出して示した上は諸行の益である。そうすれば何故に第十八願に来迎を説かないか。それ

は第十八願は万益を誓うからである。即ち摂取不捨の中に総ての益が包含す。それ故に平生摂取が臨終に顕現するとき来迎とも言い、また向うより来ることもある。これらは分益であるから第十八願に説かない。そして安楽集に「十念業成」（同上・四〇〇以下）や「始終両益」（同上・四一三以下）等を示されるのは平生摂取である。これを今ここに臨終顕現に約して、光台迎接という。そして次の文に「大経云」として、大経上巻の意を取って、仏の「大願業力を増上縁と為す」と説く。この願は第十八願である。この道綽禅師は心の師、曇鸞大師の教を相承されているはずであるが、論註には三願を引くのに、今は何故に第十八の一願で示されるか。思うに鸞師の論註の上は往生及び起行が皆仏力に依ることを示された。しかるに今ここは聖浄二門判釈の文を示すのであるから、自力・他力が顕われるならば、それで事足る。それ故に第十八の一願を以って示す。文に四十八願のことがみえるが、この阿弥陀如来大願業力の大願は四十八願ではないのか。思うに、それは四十八願を全うじた第十八願である。そして文に「四十八願便是徒設」というのは、第十八願の一を開いて示したものにほかならない。

ところで安楽集の上掲の文に、「大経に云く」として、

十方人天欲レ生二我国一者莫レ不下皆以二阿弥陀如来大願業力一為中増上縁上。若不如是等

というのは、はたして第十八願取意の文であろうか。思うにこれはその通りと云ってよい。即ち「十方人天欲生我国」は「十方衆生」であり、「莫不皆以（乃至）増上縁也」は願の「至心信楽欲生」の三信の意である。そして「若不如是」等というのは、願の「若不生者」の意といいうるから、此れらに依って、文は第十八願取意の文と認めてよい。

文の「大願業力」というのを、「大願」「業」「力」という三に分釈する説があって、「大願」とは第十八願、「業」とは永劫の業、「力」とは果上の自在神力となすが、分釈してこのように見ることは、註の不虚作住持の釈

に依るもののようである。しかし私の見るところ、別の理解があると思う。即ち論註下（真聖全一・三一七）に「大願業力」と説き、また観念法門の摂生増上縁（同上・六三六）には、「皆乗二弥陀仏大願等業力一為二増上縁一」というてあり、これらの文に依るときは、三分にわけることはできない。即ちこれは第十八の一願とみる。これは大願の業用功力のことと解す。そして増上縁は因縁・等無間縁・所縁縁・増上縁という四縁随一の増上縁と見るべきではなくて、殊勝の強縁の意とみねばならない。随って此の増上縁は、他力と言っても、因とは異なる縁他力であると解し、全分の他力とは異なるという如き解釈はなすべきではない。また玄義分（同上・四四三）に

言二弘願一者、如二大経説一。一切善悪凡夫得レ生者、莫レ不下皆乗二阿弥陀仏大願業力一為中増上縁上

と説かれる中、増上縁と説かれる場合も、決して四縁随一のそれではなくて、殊勝の強縁と解すべきである。このことは親鸞聖人の銘文（略）（真聖全二・五七〇）に「増上縁はすぐれたる強縁なりとなり」と説き、（広）（同上・六一〇）「強縁なるがゆへに増上縁とまふすなり」と示されることに依り、真宗義においてはこの語の理解は明了と言ってよい。純他力が増上縁と言われることは決して不合理ではないのである。

　第二の問題は、浄土門で他力を説くとき、それは無因他因の外道説になるのではないかということである。これに関しては論註下（真聖全一・三三六）に「非二無因他因有一也」等と説き、これは願心荘厳を明かしたもので、三種荘厳は四十八願、つづめて言えば第十八願の清浄願心に由って成就されたものであるから、因浄なるが故に果も亦浄であるということ、そして如来の願心より生じても、決して外道説のような無因・他因の説でないという。浄土門は、決して無因（無因有果）や他因（他因自果、邪因邪果であって自在天を因となす説）とは異なるのである。すなわち清浄本願の因に依って三種荘厳の果を得るのであるから、無因有果でない。また清浄願心があって仏が作為されたのであり、仏の自作の因に依って三厳の果を得るから、「非他因有」と説く。即ち自在天を因となす如き

邪説と同視されてはならないのである。

　ところで、およそ菩薩荘厳は、自ら因を修しないで其の果を得るのであるが、これは無因有果ではないかという問題を生ず。しかしこれはそうではない。何となれば仏の本願を以って因と為すからである。しかるに、その仏願を以って因と為すことは、他因自果ではないか、という問題を生ず。思うに仏の本願は、生仏同体の性に称うて発されるものであるから、他因自果ではない。涅槃経（南本三六、北本四〇）に依れば

　一切法無㆓自相他相及自他共相㆒。無㆓無因相㆒。無㆓作相㆒。無㆓受相㆒

（大正一二・八五一c以下、同六〇三b）と説く。この文に依って知られる如く、仏の所見にあっては、自他不二である。しかるにもし隔歴の情を以って取るときは、悉く自因・他因・共因・無因という四不正見に堕す。まことに如来の大悲は衆生をして自他不二に入らしめようと欲する。その自と説き、他と説くものは、同じくこれ入理の方便にほかならない。すなわち俗諦に依って因縁を仮立するのである。この因縁は、真を全うずる俗であるから、それ故に実有ではない。実有ではないけれども、仮りに自他を立つ。すなわち聖道門では、自心を観じて、自他不二に入る。それは他仏を摂して自心に帰するのである。それは心外に仏を見ない。これに反し浄土門では、他仏を信じて、自他不二に入る。それは自心を泯じて他仏に帰するのであって、仏外に自心を見ない。このように聖浄二門において立場の相違が存した。いま他因に非ずと説くのは、自他不二の理に由って、他を全うじて自と為すのでないものを簡去するのである。

　教行証文類の信巻本（真聖全二・五八）に自釈として「非無因他因有」と説き、同巻（同上・六七）に論註下の其文を引用し、証巻（同上・一一一）にも同文を引き、さらに文類聚鈔（同上・四四五）にも御自釈として同文を述べ、往還回向・五願六法みな仏回向であって、行者は此の回向を領受するから無因でなく、自他平等の清浄願心の回向す

る所であるから他因でないという意をあらわされた。その趣意は、ただ外道説を簡去するばかりではない。我われ正信念仏者の往生の剋果は、まことに理の当然であって、疑うことのできないものとの道理を示す。

以上の如く、無因他因は不可であるとしながら、四種の不正見の中の自相共相は何故に簡ばないのであるか。思うに、菩薩所起の因縁には、自と共との教があるからである。論註上（真聖全一・二八六）によるに、「安楽是菩薩慈悲正観之由生、如来神力本願之所建」と説く。これは自因の義である。また法蔵菩薩の積功累徳は、衆縁和合でなくては成就しない。ここに共因の義がある。こうした義はあるけれども、これらは外道説の四種（自因・他因・共因・無因）の中の自因・共因と同じではない。同じではないのに、論註に之を出さないのは、もし之を出しては混濫して弁じ難いことになる。そういうものをかかげては、人びとを迷惑させることになるからにほかならない。そうすれば他因の如きも混濫を来たさないであろうか。思うに自因と共因とは、簡去すれば混濫があるが、仏法の正理としては此の理があるから簡去しない。しかるに無因と他因は、これを簡去しなかったなら、人びとは迷惑するから、これを簡去した。それは外道に同致するからである。

第三の問題は、他力は仏教における根本的道理に立つものであるか、ということである。これを問わねばならない。ここでA説は、唯識で説く三性説における依地起性（依地性ともいう、paratantra）が、他力にほかならないものとみるものである。中村元編、仏教語大辞典には他力の項下に之を挙ぐ。その語を説明し、自力に対していう、特に菩薩の力によってさとりに導かれることをいう、広義には仏や菩薩の加被・加護をさす、他からの力添え、自力門でも感応道交を期するなどのものがあり、仏の力を借りないでさとることができないから、その意味では他力をまつものといえる、と説く。又いう、浄土教では、衆生を極楽に往生させる阿弥陀仏の願力をいう、真宗では、阿弥陀仏の念仏往生の本願を信楽するをいう、と説き、銘文や末灯鈔の文をかかげている。ところで、他力

を三性における随一の依他起性（依他性）において立つと云えるであろうか。これは大いに検討せねばならない。この依他性は独立自存のものでないことを意味し、仏教の根本を為す縁起と同じとみるときは、それに依って染縁起としての遍計所執性（分別性）と、浄縁起としての円成実性（真実性）とを成り立たせる根源としての理とみて差支ないであろう。これは一切を縁起とみると言う考えに立つとき、他力を之に基づくものとすることは無理でないかのようである。しかし親鸞聖人の末灯鈔（真聖全二・六五八）に

他力と申ことは、弥陀如来の御ちかひの中に選択摂取したまへる第十八の念仏往生の本願を信楽するを佗力と申なり

と説き、行巻（同上・三五）に「他力と言ふは如来の本願力なり」と言われる他力の根底をなす道理は、上記のような染縁起、浄縁起両面をあらしめるものとしての広義の依他性とは言えないであろう。この依他性は縁起性一辺のものとすれば、染浄両面にまたがるほかないが、縁起即性起としてみる依他性ならば、他力の根元としてみて過失はないであろう。しかしこれは法相唯識では説くことのできない融通の法門であるという点で、にわかに他力の根元は依他性と言う義は採用し難いものと私は考える。

私が穏当と考えるB説について述べてみたい。もと他力は鸞師の上に立てられている名目であり、親鸞聖人は教行証文類の行巻、信巻、化身土巻等に十回をこえて此語を用いられ、他力真宗とも他力之意とも説き、御自釈も引用文も多く、和漢撰述部中、聖人の用いられた他力の語は数十回に及んでいる。そして、他力には「義なきを義とす」ということを説かれる聖人の仮名聖教は数回あり、これは師法然上人相伝の御法語であった。その義とは、行者の構画すること、はからうことをいい、その無義とは、はからいをすてることをいう。無義を義とすというとき、あとの義とは、如来の作為（御はからい）に一任することである。この無義為義という法然上人の他力を表顕

する造語は、まことに立派であるが、これを親鸞聖人の新造語でいえば、自然法爾にほかならない。これこそ他力を根拠づける徹底的論理、究竟の宗教論理ではなかろうかと私考する。実は本典中、自然の語の引用文も多く、また御自釈もあり、其他の和漢の聖教にもその御使用の自然の語は数十回にも及ぶ。しかし法爾の語は、化身土巻（真聖全二・一六七及び一七四）に二回ほど引用文があり、信巻本（同上・六二）には御自釈として、

然従㆓無始㆒已来、一切群生海、流㆓転無明海㆒、沈㆓迷諸有輪㆒、繋㆓縛衆苦輪㆒、無㆓清浄信楽㆒、法爾無㆓真実信楽㆒

という。これが一回のみ。そして御仮名聖教では正像末和讃の末尾のところと、末灯鈔の所謂る自然法爾の語が数回出ているのみ。しかるに、獲得名号という場合、一字一字を阿弥陀仏の因位、果位のこととして説き、この約仏の意見を以って、我等衆生の正信念仏という約束の獲得名号に先行せしめ、念仏者となること、真仏弟子となるということが、如来の御はからいに依るという、その他力を示して、自然法爾と説きたまう。これは深い意味をもつものと私は窺いたい。これは解深密経五（大正一六・七〇九b）に出る四種道理の中の一である。それは(1)観待、(2)作用、(3)証成、(4)法爾の四で、(1)は相対道理ともいい、仏教でいう相対性原理をいう。(2)は因果道理ともいい、因や縁があって果を生み、生じて已に種種の業用をなすところから作用道理という。(3)は成就道理ともいうが、現量・比量・聖教量に依り、真正の理を成ずるのをいう。(4)は法然道理ともいう。これは如来出世して法を説くとも、また法を説かなくとも、しかも法性常爾であり、不可思議なるをいう。この法爾道理は上の三種の道理を摂めるもので、最上の道理と云ってよく、これは二而不二的（絶対的）のものである。いま聖人が本願他力を自然法爾をもって説かれるところ、この他力は自力に対する低い次元のものとみえながら、実は絶対的のものであることを示される意とみてよい。他力の故に、行巻（同上・二二）に帰悦（よりたのむ）帰説（よりかかる）などということとが可能であるが、これは凡夫に取って解り易く、俚耳に入りやすい点においてよろしく、これを遮せずして、そ

のまま実は不可思議の仏智という絶対の面にもとずいていることが示される。今日「他力本願」として、自己の責任をもたぬ代名詞として悪用され、いわゆるまやかしの論理として、我が国で定着しているとさえみる向きもなきにしも非ずであるが、それは他力の真義に徹しない者の考えの上にあると云ってよい。これを法然上人が「無義為義」として表現され、聖人がこれを「自然法爾」とせられたのは、法爾を但理にとどめることなく、仏智不思議という絶対の面において理解されたことも当然我れわれはみとめねばならないと思う。聞く耳なき私を聞かしめ、疑い深き私の疑いを除き、信ぜしめ、称えしめ、浄土に生れしめ証らして、還相廻向の利他行せしめるまで、すべて他力廻向であり、仏のなさしめたもうところで、全てこれが他力であるとされるのが「獲得名号自然法爾章」の言わんとせられるところではないかと思う。これ全たく他力の語を用いずして、純他力をあらわし、自然経典とみられる無量寿経の精神を顕わされた尊い言葉であると確信する。

ここでは他力なるものが、相対と隔絶した絶対ではない点を附言しておきたい。浄土門において、本典行巻に所謂る絶対不二の教、絶対不二の機と説かれることにおいて、それは二而不二をもって絶対を示す。この他力も、絶対他力(この語は親鸞の上にない)といわれる意味が親鸞の上にあるが、それは円融とか無碍といわれるもので、二而不二という考えに立つ。そういうものこそ一実真如なのである。そういう法爾即ち絶対は、俚耳に入り易い譬喩による凡夫の理解を排除することがない。そこで論註には転輪王の行に従う劣夫の四天下遊行という他力の譬喩があり、また安楽集に他力の七喩、往生要集に十喩がある。

安楽集上(真聖全一・三九九以下)に七喩を説いて言う。

第一譬如ニ百夫百年聚ㇾ薪積高千仭、豆許火焚半日忽尽一。豈可ㇾ得ㇾ言ニ百年之薪半日不ㇾ尽也。

第二譬如ㇳ躃者寄ニ載他船一因ニ風帆勢二一日至ㇱ於千里ㇴ。豈可ㇾ得ㇾ言ㇵ躃者云何一日至ニ千里一也。

第三亦如下……。貧人獲二一瑞物一而以貢レ王、王慶レ所レ得加二諸重宝一、斯須之頃富貴盈上レ望。豈可レ得レ言丙以下数十年仕備尽二辛勤一上下尚不レ達而帰者上無乙此事甲。
第四猶如下劣夫以二己身力一擲レ驢不レ上、若従二輪王行一便乗二虚空一飛騰自在上。豈可レ得レ言下以二劣夫之力一必不上レ能レ昇二虚空一也。
第五又如下十囲之索千夫不レ制童子揮レ剣倏爾両分上。豈可レ言二童子之力不上レ能レ断レ索也。
第六又如二鴆鳥入レ水魚蜂斯斃皆死、犀角触レ泥死者還活一豈可レ得レ言二性命一断不上レ可レ生也。
第七亦如下黄鵠喚二子安一子安還活上。豈可レ得レ言二墳下千齢決無上レ可レ甦也。
一切万法皆有二自力・他力、自摂・他摂一千開万閉無量無辺。汝豈得下以二有碍之識一疑中彼無碍之法上乎。又五不思議中仏法最不可思議。汝以二三界繫業一為レ重疑二彼少時念仏一為レ軽不レ得下往二生安楽国一入中正定聚上者是事不レ然。

と。この譬喩は、もと鸞師の著作とせられている略論安楽浄土義（同上・三七一）に出るものであり、また往生要集下末（同上・九〇六）には、安楽集に出る七喩を引用している。しかも往生要集下末（同上・九〇六）には、先きの七喩に加えて、さらに次の如き他力の十喩を説く。

一旃檀樹出成時、能変二四十由旬伊蘭林一、普皆香美。
二用二師子筋一、以為二琴絃一音声一奏、一切余絃、悉皆断壊。
三一斤石汁能変二千斤銅一為レ金。
四金剛雖二堅固一、以二羊角一扣レ之、則灌然氷洋。
五雪山有レ草、名為二忍辱一。牛若食者即得二醍醐一。

六於二沙訶薬一但有レ見者、得レ寿無量。乃至念者、得二宿命智一。
七孔雀聞二雷声一、即得二有身一。
八尸利沙見二昴星一即出二生果実一。
九以二住水宝一瓔二珞其身一、入二深水中一而不二没溺一。
十沙礫雖レ小不レ能レ浮、盤石雖レ大寄レ船能浮。諸法力用難レ思如レ是。念仏功力准レ之莫レ疑。

と。

教行信証（真聖全二・三五）行巻には既述の如く「言二他力一者如来本願力也」といぅ意をふまえて、行巻の終りに近い所（同上・四一）にある弘誓一乗海釈をみれば、それは

成二就無碍無辺最勝深妙不可説不可称不可説至徳一

と説き、其の理由を示して「誓願不可思議故」と説かれるが、この本願の徳、この本願の不思議は力と云ってよく、それは他力を示すとみてもよい。随って、そこに示される二十八喩は具体的に他力を示す喩として受けとることができよう。この仏教に所謂る俗諦的譬喩は、大経下（真聖全一・二九）に説かれる菩薩の徳を讃嘆する十九喩、六十巻の旧訳の華厳経五九（大正九・七七五b以下）に出す二百八十句の喩、さらに八十巻の新訳の華厳経七八（大正一〇・四二九b以下）に説かれる二百二十一句の喩（これらは菩提心の徳を嘆ず）を取り、転用して二十八喩としたものと考えられるが、これは他力即ち如来の本願力の譬喩とみても差支えないであろう。その世間の譬喩は、のこさず如来の誓願の不可思議力といぅ絶対面を指示して余すところがないとみてよい。その文にいぅ。

悲願㈠喩如二太虚空一、諸妙功徳広無辺故。㈡猶如二大車一、普能運二載諸凡聖一故。㈢猶如二妙蓮華一、不レ染二一切世間法一故。㈣如二善見薬王一、能破二一切煩悩病一故。㈤猶如二利剣一、能断二一切憍慢鎧一故。㈥如二勇将幢一、能伏二一切

諸魔軍一故。(七)猶如二利鋸一、能截二一切無明樹一故。(八)猶如二利斧一、能伐二一切諸苦枝一故。(九)如二善知識一、解二一切生死縛一故。(十)猶如二導師一、善令レ知二凡夫出要道一故。(十一)猶如二涌泉一、出二智慧水一無二窮尽一故。(十二)猶如二蓮華一、不レ染二一切諸罪垢一故。(十三)猶如二疾風一能散二一切諸障霧一故。(十四)猶如二好蜜一、円二満一切功徳味一故。(十五)猶如二正道一、令三諸群生入二智城一故。(十六)猶如二磁石一、吸二本願因一故。(十七)如二閻浮檀金一映二奪一切有為善一故。(十八)猶如二伏蔵一能摂二一切諸仏法一故。(十九)猶如二大地一、三世十方一切如来出生故。(二十)如二日輪光一、破二一切凡愚癡闇一出二生信楽一故。(二十一)猶如二君王一、勝二出一切上乗人一故。(二十二)猶如二厳父一、訓二導一切諸凡聖一故。(二十三)猶如二悲母一、長二生一切凡聖報土真実因一故。(二十四)猶如二乳母一、養二育守護一切善悪往生人一故。(二十五)猶如二大地一、能持二一切往生一故。(二十六)猶如二大水一、能滌二一切煩悩垢一故。(二十七)猶如二大火一、能焼二一切諸見薪一故。(二十八)猶如二大風一、普行二世間一無レ所レ碍故。能出二三有繋縛城一、能閉二二十五有門一。能得二真実報土一、能弁二邪正道路一、能竭二愚癡海一、能流二入願海一。乗二一乗智船一、浮二群生海一、円二満福智蔵一、開二顕方便蔵一。良可二奉持一、特可二頂戴一也。

と。

(1)は誓願の自体が、虚空の如く無辺なるに喩え、(2)は無作進趣の徳用に依って、浄土に往生することを顕わし、(3)は世間一切の有漏法に染まず、煩悩心中に清浄真実の仏智の満入するに喩え、(4)は善見薬王樹の説話に基づき、薪の小枝を以て療治し天下一の名医となったという故事を取って、名号一乗法の徳を顕わし、(5)は慢心を断ずるに喩え、(6)は一切の魔を伏するに喩え、(7)は一切諸惑無明を断ずるに喩え、(8)は一切苦を滅するに喩え(9)は善友相助けて危難を脱せしめるに喩え、(10)は本願の勅命は衆生の出要を示すに喩え、(11)は仏智不思議は誓願流布して遠く遐代を潤すに喩え、(12)は下下品の煩悩悪業に染まざるに喩え、(13)は衆生の内外の諸障が雲霧の散る如きに喩え、(14)は諸悪の苦味に箇んで功徳の甘味を円満することに喩え、(15)は本願の白道に依って浄土に往生すること、即ち浄土のことを諸智土というが故に、正道にたとえ、(16)は願力回向の信因を得るときは磁石の鉄を吸う如く、自然に信

心の行者を引いて彼土に生ぜしめるに喩え、⒄はその光が一切の光を奪う如く、性起の法が九界の善を転ずるに喩え、⒅は倉に物を蔵すること、即ち名号中に八万四千等の法門を含蔵するに喩え、⒆は一切諸法の生ずるに喩え、⒇は名号が能く疑無明の闇を破り信を生ぜしめるに喩え、㉑は名号の功徳が一切諸仏（上乗人）の徳に超越せるに喩え、㉒は父が愛子に非行を止め善行をするように訓誡する如く、諸善において、雑を捨て正に帰せしめるに喩え、㉓は母が我が子の長生を祈る如く、信心をして相続せしめることに喩え、㉔は冥衆護持して外障無からしめるに喩え、㉕は大地が一切の物を運載し保持する如く、往益を失わず保つことに喩え、㉖は清浄真実の水、多く流れて一切衆生の煩悩の垢を洗滌するに喩え、㉗は五利使、九十五種外道等の罪を消すことに喩え、㉘は弥陀法が十方に普流することに喩える。要するに誓願の喩え二十八は願力の譬喩とみてよく、それは他力にほかならず、ここに疑い晴れしめ、信ぜしめ、称えしめ、浄土に生れしめ、引いては、最後の文にも示される如く、利他方便の還相廻向までも全たく他力によるものとの意がみられるものと私は考える。誠に尊い譬喩と言う外ない。これらの喩顕に依り本願他力は相対を拒否した隔絶の絶対でなく、円融的のもの、二而不二的のそれであることが誰人にも知られるのである。

第四項　五念五正の行業

五念門五正行は浄土教実践体系の主軸を成すが、以下五念門の体系としての構成の理由、並に五念門が五正行に変改された理由に関し考究したい。先づ五念門体系の構成に関して述べよう。五念門は、浄土論の長行に名称が挙げられ解釈されている。此の長行は初の偈頌の解釈であるが、偈頌には五念の名称は無く、其の意味が存しているから、長行に五念の解釈が為されるのである。其の偈頌の重要部分は「世尊我一心帰命尽十方無礙光如来願生安楽

国」で、一心帰命は礼拝、尽十方無礙光如来は讃歎、願生安楽国は作願、是の如く三念配釈を為す。偈末の「我作論説偈」等は廻向である。又、「観彼世界相」以下中間の諸頌は観察であると言う。こうした五念の体系は何を根拠として考出されたか。『世親教学の体系的研究』（工藤成性教授著・二七五頁）には『瑜伽』三八（大正三〇・五〇三c以下）に説く修学七行に基づくとの説を立てている。即ち礼拝は「身業無倒随転法随法行」、讃歎は「語業無倒随転法行」、又「正思所摂法随法行随二所聞法一楽欲称量」、作願は「意業無倒随転法随法行」、又「正思所摂法随法行随二所聞法一楽欲思惟」、又「於法正修奢摩他」、観察は、「正思所摂法随法行随二所聞法一楽欲観察」、また「於法正修毘鉢舎那」、廻向は「正教授、正教誡、住二無倒教授教誡方便一所摂身語意業」であると言う。以上前四は自利、第五は利他とする。右の説は修学七行中の若干と五念門との間に意味上の類似が有るに依り説が立てられた。各人各果の法相を固執せず、指方立相の教格を壊らずして成立せしめ得る『瑜伽』有りとすれば、此の説亦不可ではあるまい。併し五念中僅かに観察のみ名称が示され、他は全然名称が出ていない。然るに『瑜伽』三（大正三〇・二九二a以下）には八種善法が示され、其の中に礼拝は「起迎合掌問訊礼敬所摂善」、讃歎は「讃二彼妙説一称二揚実徳一所摂善」、廻向は「廻向所摂善」とされている。併し此等にも亦五念全部の名称は無く、随って其の典拠とは為し得ない。唯注目すべきは八種善法中、五念中の三を含み、又五悔中の随喜・勧請・廻向が示されている点であろう。此れは中国出世の善導著『礼讃』に、礼拝・讃歎・懺悔・勧請・随喜・廻向・発願の七重の行法を出すのと一脈相通じている。『華厳経』は浄土教と密接の関係にあるが、既に『瑜伽』の成立前に華厳の十地を釈した龍樹著『十住毘婆沙論』五、除業品第十（大正二六・四五a）に、「問曰。但憶二念阿弥陀仏等諸仏一及念二余菩薩一得二阿惟越致一。更有二余方便一耶。答曰。求二阿惟越致地一者。非二但憶念称名礼敬而已一。復応下於二諸仏所一懺悔勧請随喜廻向上」と説き、憶念・称名・礼敬・懺悔・勧請・随喜・廻向の七行を掲ぐ。初には意業・口業・身業を並べ、終りに廻向を出

すが、若し七行中懺悔勧請随喜が解消して作願に変れば、五念門は茲に成立すると考えて差支ない。即ち礼拝は「礼敬」、讃歎は「称名」である。第三の作願は一見した所、配すべきものが無い。併し若し一の推量が許されるならば、「廻向」より発願・廻向の二を開き、其の一の発願が独立して「作願」に当てられると言えるかも知れない。次の観察は「憶念」廻向は「廻向」である。かく見れば『十住論』中既に五念の大部分が含まれることになる。斯くして『瑜伽』よりも『十住論』の方が五念門成立の典拠に一歩近いと言えよう。

上来の考察に於いて、公平に見て、作願・観察の文拠が不充分の誹りを免れない。世親が『無量寿経』の論を作るに方り、経全体は浄土への願生を勧める故、作願は意味上に確乎として存在すると言えるが、観察のみは其れが何に拠って掲げられたかは問題となるであろう。此処に於いて今一度、浄土教の実践体系としての五念門の典拠は浄土経典中に存するか否かに就き考究せねばならない。羅什訳『阿弥陀経』には浄土の衆鳥が昼夜六時に五根・五力・七菩提分・八聖道分等の法を演暢していると説き、玄奘訳『称讃浄土仏摂受経』の相当文では、念住・正断・神足・根・力・覚・道支の三十七菩提分法等の無量の妙法を宣揚すると説く。浄土に於ける自然の音声として此等の実践体系が聞こえるとされるならば、穢土の浄土教実践体系としても其等が取り上げられて良い筈である。然るに『浄土論』の作者は、五根等を説かないで五念門を説く。何故に信勤念定慧（五根）等は適当な浄土教の実践法ではないのであろうか。思うに其等は通仏教の実践法であって、浄土門特有の其れでないからであろう。三十七菩提分法の如きは、仏陀所説の修行道の整理と見られ、『阿含』を初として諸他の経論に出る。今は其等と異る別途の実践体系を求めて、五念門に結実せしめたものであろう。斯く考え来れば勢い浄土の経典中に五念門の典拠を求めなくてはならなくなる。浄土の三部妙典中、『大経』下、正宗分、釈迦指勧分の霊山現土（真聖全一・四二頁）の文には次の如く説く。

仏告㆓阿難㆒。汝起更整㆓衣服㆒、合掌恭敬、礼㆓無量寿仏㆒。十方国土諸仏如来、常共称㆓揚讃㆒歎彼仏無著無礙㆒。於㆑是阿難、起整㆓衣服㆒、正㆑身西㆑面、恭敬合掌、五体投㆑地、礼㆓無量寿仏㆒、白言。世尊、願見㆓彼仏安楽国土及諸菩薩・声聞大衆㆒。

と。右の文を五念に配当すれば、礼拝は「合掌恭敬、礼無量寿仏」、又「恭敬合掌、五体投地、礼無量寿仏」、讃歎は「常共称揚讃歎彼仏無著無礙」、作願・観察は「願見彼仏安楽国土及諸菩薩声聞大衆」である。右の中、作願と観察とを一にして「願見彼仏」等と言う配当に就いては尚不充分の点が存す。又此の文に廻向がない。そこで『大経』下の「信心廻向」（真聖全一・四三頁）とか「至心廻向」（真聖全一・二四頁）とある廻向を上述の四念に附加して五念門体系と為したと見ねばならない。礼拝と讃歎を浄土教の実践体系中に持ち来ったことは自然である。併し観察を実践法とした理由に就いては遽かに了解し難いようである。右の経文は阿難が浄土の三厳（仏・土・菩薩等）を願見したことを示し、此の請に応じて霊山に現土するのであり、此の意を推究すれば仏滅後の衆生亦願見に依る実践が当然為さるべきことが示唆されているとみてよい。

浄土経典と姉妹開係にある華厳部経典、即ち成立の甚だ新しい不空訳『普賢行願讃』（大正一〇・八八〇a以下）には十行が説かれ、それは即ち礼拝、供養、陳罪（懺悔のこと）、随喜、勧請、廻向、願（発願に当る）、観察、遠離、憶（憶念のこと）である。此の中に出る観察とは「悉能観察諸法海」、「速疾得見無量寿」と言う。又願は「願得随順如意心」、「願我円満無余」、「願我於今尽同彼」と言われるが、此れは五悔中の発願であって、直ちに作願と同じとは言えない。遠離は「彼得遠離諸悪趣」、「彼皆遠離諸悪友」と言われ、五念門に於ける作願・観察を止・観に配する中の止であり、止悪を意味する。此の遠離と先の願とが作願門の意味に変るとすれば、右の十行中には五念門と合致するものを念む。然かも此等は飽迄対配であって、直ちに全同と断ずることは出来ない。殊に観察

の出拠が尚不充分である。ここに於いて浄土経典中に観察の出拠を求めなくてはならないが、『大経』霊山現土の前文は、阿難が仏陀に対し三厳の観察を願ったもので、之を直ちに実践体系として取り上げるには、尚相当の距離があると言えよう。『大経』が適当でなければ『観経』は如何であるか。此の経には観察が説かれ、其の主要部分を為しているから、之を等閑視することは出来ない。今『華厳経内章門等雑孔目章』四（大正四五・五七七c以下）を抜くに「寿命品内明往生義」として次の如く述ぶ。

若依二観経上上品一。聞二妙法一已。即悟二無生法忍一。経二須臾間一。歴二事諸仏一。遍二十方界一。於二諸仏前一。次第受記。還二到本国一。得二百千陀羅尼門一。此拠二初始近至之言一。

と。即ち『観経』に於いて、聞法して無生忍を悟る等と説くことは近言であって、俚耳に入り易い言葉としている。其の連文には、次の如く説く。

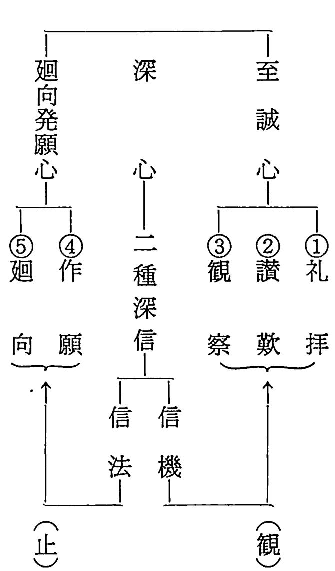
又依二往生論一。有二二種漸次相資法一。一因二果。因者有二五門一。畢竟得下生二安楽国土一見中阿弥陀仏上。一者礼拝門。二者讃歎門。三者作願門。四者観察門。五者廻向門。（乃至）第二果者。復有二五種門一。漸次成二就五種功徳一。

と。右の如く初には『観経』を取意して近言であるとし、次には『論』の五念門を掲げて、所謂往生義を明かすところに、五念門は近言でなく、深意を持つことが反顕され、又『観経』の実践体系は『浄土論』の五念門として示してあるとの意を含む。『大経』では三厳の浄土の観察法に就き詳説されてはなく、一経の要は願成就文の聞名信喜に摂まり、流通の一念大利に尽きる。然るに実践法としての観察は、『観経』に至って、聞法より展開して別立されたものとみてよい。斯くして実践法は観察を含めた五念門になったものと考えられる。勿論此の観は『大経』では阿難の願見の請に応じ、仏加を得て遂げられ、『観経』亦韋提が仏の加被力を得て之を得ると言う構想を示す。仏加が無ければ、心想羸劣であって煩悩の賊の為に害せらるる凡夫に観成することは不可能である。随って此

の観察には自ら観じて然も自功を認めないことが浄土教の観察であると言ってよい。斯くして五念門の典拠は正しく『大経』『観経』等の浄土経典にあると言うべきで、古来『浄土論』を三経通申論と為すのは穏当である。

第二に五念門は何故善導に至って五正行として変改されねばならなかったかを考えたい。五念門は『論』に依るに、身・口・意・智・方便智の五業であり、其れは浅深次第と言ってよい。前四は自利、第五は利他で、前四の中、初には身口意の順に並べてある。第四の観察は実質は意業であるが、之は智業と称せられ、意業の作願よりも深いと言わねばならない。廻向は方便智業と呼ばれ、実質は三業に通じ、利他の側に立つから自利の前四よりも深く、随って之を最後に置く。此の五念門は初に身口意の三業を掲げ、後に観察を出すが、此れは行為の順序として外より内へを示す。論理的には内なる観察が外の三業に先行すると言うことが出来る。例えば『増壱阿含』二八（大正二・七〇八a）に「爾時世尊与二彼比丘尼一。而説レ偈言。善業以先礼。最初無二過者一。空無解脱門。此是礼レ仏義。若欲レ礼レ仏者。当来及過去。当レ観二空無法一。此名二礼仏義一」とあり、先づ礼仏を掲げつつも、観空と不離であり、過去に観空すると言うことが有り得るのに依って知られる。随って五念門には三業を先にし、智業観察を後にして排列するが、又之を論理的には逆の次第と為し得るであろう。廻向を最後に置くことは、例えば成立は新しいが寂天著『入菩提行』に其の例がある。即ち梵・蔵・漢、何れも最後の二品は般若波羅蜜多品と廻向品であり、此れは智業と方便智業と言うべきで、五念門の最後の二種の行と排列は同じ。廻向を最後に置く例は此の他にも有るから、之を奇異なる排列と為すことは出来ない。

然るに善導著『往生礼讃』（真聖全一・六四九頁）に五念門を掲げつつも、其の排列次第は『論』の其れと異っており、①礼拝、②讃歎、③観察、④作願、⑤廻向の順序を示す。此の新排列は如何なる意味を有するか。野々村直太郎著『浅きは深きなり』（大正十四年刊）に於いて詳しく説明し、大要左図の如き解釈が為された。



即ち著者は『観経』の説相に基づき、三心の説処を中心として、五念門の排列を変更したと見るのである。著者は此の五念門は聖道門の止観の名を棄てて其の実を取った浄土教の行と眺めた。又凡そ浄土教の作願・観察を行じて到り得た深心は、機の深信・法の深信の対立となり、其の二種深信は必然的に当体全是の相即関係に於いて在るものとする。又次の如く（同上・一五四以下）説く。

若しも上述の如き一体系としての三心が経に説かるべき適処を求めんとならば、そは是非共、定散両善の中間に於いてするの外はない。そして至誠心はその代表せる定善十三観の終点に位して経の前半を顧み、廻向発願心はその代表せる散善三観の源頭に立ちて経の後半を望み、この前後顧望の間に於いてこの経の要中の至要たる二種深心が立派に建立せらるるのところ、正に是れ三心は一経の縮写にして一経は三心の拡大たる所以ではないか。

と。右の説は『礼讃』に於ける五念門の新排列が『観経』の説相を主軸として変改せられたとなす勝れた見解であ

る。恐らく五念門と五正行との中間的のものが此の新排列の五念門であろう。然るに此の五念門は信の内容、至誠心・廻向発願心と不二なる起行と考えられるようであり、体具的のものとせられる意が強いようである。時間をかけて完成した善導随自意の浄土実践法は『散善義』（真聖全一・五三七）に説く五種正行である。善導著『礼讃』一部に明す行法は礼拝・讃歎・懺悔・勧請・随喜・廻向・発願の七重の行法であり、後に掲げる五悔は聖道修行の通規にほかならない。此の七重の行法も亦五正行と五念門との中間に位するものである。そこで準通門的行法を破壊しないで、浄土の実践法を立てたところに善導の苦心が存した。浄土別途の実践法は五正行であるが、其の前三行の中に準通門的行法を摂していると考えても差支あるまい。此の五正行体系は『観経』の説相の順序を守って構成されている。

（五正行次第）

①読　誦――前　方　便―┐
②観　察――観仏三昧―┴―観（十三観）
③礼　拝――前　方　便―┐
④称　名――念仏三昧―┴―称（下三品）
⑤讃歎供養――耆闍会説教（経末）

読誦は何故観仏三昧の前方便であるか。それは定善十三観が何れも邪観とならず正観として成立する為めには仏説の経文に照見せねばならないからである。『観経』（真聖全一・五一）に「発菩提心、深信因果、読誦大乗」とあるが、其の意十三観全てに亘り、観仏の前方便と言ってよい。同経（同上・六〇）には散善にも「読誦大乗方等経

典」とある。『観経』にのみ文拠が存在しても若し『大経』『小経』に其の意味が無いならば、読誦は上品上生の者のみの実践法となるにしても、凡夫の其れとはなり得ないであろう。又『論』の五念門中に無い読誦が、五正行の第一行を飾ることの意味が判明し難い。思うに『論』偈に「我依修多羅、真実功徳相、説願偈摠持、与仏教相応」とあるから、五念門の表に読誦は無くとも其の裏にあり、誰人も経に依るべきこと、即ち仏教仏語仏願に随順すべき意のあることが知られ、之を開いて特に読誦として出したとも考えられる。此の意は『大経』にもなくてはならないし、「特留此経」（真聖全一・四六）と言うのは、法滅百歳の後まで仏陀の念力に依って経の読誦の為さるべきこと、随って又仏徒の念力の結集さるべきことが示唆されていると言ってよい。又異訳『大阿弥陀経』下（真聖全一・一六一以下）に三輩往生を説く中、上輩には「不斷経戒」、中輩には「当持経戒」、下輩には「得経疾慈心精進」等とあり、三輩何れも経に随順することを説くのは、善導に依って読誦の取り上げられる遠因と言えるかも知れない。併し経文は読誦のみを強調するのではない。又『小経』には読誦が存在しようか。『新西域記』上に「善導大師の遺跡について」と題し、図版が載せてあるが、其れに拠るに、現行の『小経』（真聖全一・七一）に「仏所説名及経名」とあるが、善導所覧本と考えられる古写本には「経受持者及聞諸仏名」となっている。経の受持者が無上正偏道を退転しないと『小経』に説くが、善導は正しく此の経説を重視され、又『観経』の説相に従い、特に読誦を第一に置かれたものであろう。

『観経』の説相の順を守って五正行の次第が構成されたが、其れは前四行に就いて言えることである。然るに『観経』には此等五行以外の行が挙げられていながら、何故此等五行を取り上げたかと言うに、此等の五正行中に、念仏を中心として対自対他の浄土教実践法が全べて摂まるからにほかならない。人々が浄土教を信奉するに際し、実践する順序によって列ね、特に重要の根本的正行を出し、他の諸行は全べて此等の中に摂含する意が潜む。

実に此の五正行は行為の自然の順序を示している。凡そ仏滅後に出世した仏教徒たる者は経典の読誦が第一着手でなくてはならない。読誦して語に拘われず義に観達すべきで、此の観達こそ観察で、之に依って尊とさに自づと頭が下る。此れが礼拝で、又是れ帰命の姿にほかならない。尊さに頭が下れば自然に称名となる。そうして、念仏に恵まれては讃歎・供養とならずにはいられない。

善導は念仏の流通を阻む摂論家の思想や之を支持する法相家を念頭に置きつつ、二乗種不生を会通し、凡夫入報を強調し、『観経』に基づいて称勝観劣の説を立て、凡夫の修し得る浄土教実践体系を樹立した。此の五正行体系には聖道実践において証悟の根本となる止観の如きものはない。又作願を省いたのは五正行全体が作願の義を持つからである。更に廻向を除外したのは其れが自力行の如き響きを与えるからであり、又かかる利他行は凡夫の為し得る所でないからにほかならない。五念五正の根本的相違は前者は観中心の実践体系、後者は称中心の実践体系と言うことである。五念門の実践的意味は、大体に於いて体具する徳の上から説いたもの、然かも一面、機相にかかる面があると言えよう。五念の中心は作願・観察即ち止・観であると言われるが、其の作願は止悪即ち断惑に、観察は証理に当てられる。奢摩他の三義より見るに浄土願生者には悪を止める面を持つ。此の奢摩他は彼土で言い又此土でも語り得るのである。他方五正行は凡夫の実践する道であるが、念仏が根本となって、前三と後一とに徳が及ぶ。即ち前三は対自の側、後一は対他の側で、強いて五念門の前四の自利、第五の利他に対応すると言えないことはないが、両者大いに趣きを異にす。五念門は其の表面に見られるところ、止観をこめ、自利利他の行を成満して浄土に得生するとなすが、五正行は我等愚礙の身が曠劫已来流転しつつも、願力に乗じて得生せしめられると言う凡夫の信の上の実践法である。

先に五念門の実践的意味を瞥見したが、五正行の其れは如何ようであるか。思うに五正行の実践的意味は念仏を

中心とするところに存する。其の中、特に対他の実践に於いては讃歎供養の解明をなさねばならない。供養は讃歎と一の正行にされているが、其の意とするところ、真の讃歎は供養であり、真の供養は讃歎であると為すものであろう。供養ならざる讃歎なく、讃歎ならざる供養なく、讃歎即供養と考えられる。此の供養には広い意味を持つ。即ち『大智度論』三〇（大正二五・二七六c）には財供養・法供養の二、『十地経論』三（大正二六・一四三c）には恭敬供養・尊重供養・奉施供養の三、同論三（大正二六・一三八b）には利養供養・恭敬供養・行供養の三を分別している。広義の供養には讃歎・礼拝等を含み、更に修行信戒行等を摂す。讃歎供養正行と併せ称するところ此二が異質的のものでないことが窺えるのであり、此正行に於て対他の一切の止悪作善の実践が含まれる意をもつ。尚又供養に讃歎を冠することは、念仏弘まれかしの念力のこもった供養であることを示し、此れが対他の方面の根本精神でなくてはならない。

神興著『浄土論講義』（真全二〇・四五一）に五念五正に六異一同ありとし、道命著『五念五正行対弁』に四十二異を明かすが、此等は真宗義に於ける五念五正の取扱上の差異を詳論し、必らずしも体系的意味を追求してはいない。上述した所見は五正行を弘願助正とするか方便助正とするかと言う如き問題を且らく措き、両体系が自ら物語るところを追求してみたものである。

第五項　善導所説の正業

中国出世の善導は、行の純粋性を究極点にまで追求し、念仏往生の磐石の礎を築いた。以下において大師の行に対する考えを詳しく検討し、即ち正業の考えを詳しく検討し、これに関連して大師以後の祖師の考えをも眺めたいと思う。

道綽禅師により西方浄土の願生は末法の時世における出離の要道であることは示されたが、念仏と諸行と等しく往生浄土の因種と考えるものであり、正雑二行の廃立の義が明らかに知りえない。そのため釈迦・弥陀二尊の正意を失い、易行他力の真面目が没却されることになる。よって大師は要門と弘願門との二門を区別し二行廃立を詳かにした。ことに大師の時代は聖道の諸師が観経を謬って解釈し、そのためにインドの二菩薩や中国の曇鸞・道綽の二大師の釈功が廃頽し、仏説の正意が隠没するかにみえたが、善導大師は古今楷定（古今の人師を模範的に正邪を判定する）し、仏の正意を明らかにされた。ことに観経を講本となすことは、師匠の道綽禅師と同様であるが、またこの経は二行廃立の取扱いをなすに便があるためである。

第一款　要弘二門の設立

要門と弘願門との二門の判釈は、大師の『観経疏』の「玄義分」（真聖全一・四四三）に創まり、観経の解釈より起こる。これは浄土門の判釈というべきもので、その文にいう。

然るに、娑婆の化主、其の請いに因るが故に、即ち広く浄土の要門を開く。安楽の能人は別意の弘願を顕彰す。其の要門とは、即ち此の観経の定散二門是れなり。定は即ち慮を息めて、以って心を凝らす。散は即ち悪を廃して以って善を修す、斯の二行を廻して往生を求願せよとなり。弘願と言ふは大経の説の如し。一切善悪の凡夫、生を得る者は、皆阿弥陀仏の大願業力に乗じて、増上縁となさざることなし。

と。この解釈をめぐり、浄土教のなか、西山派と鎮西派と真宗の三流に相違がみられる。しかしそれを今ここには省略し、私の取る義を掲げたい。上の引用文によって知られる通り、弘願というのは第十八願他力易行の大道である。また要門の要とは、要約または肝要を指す。何となれば、要門は、諸善を要約して、出離の要法を備えるからである。また要門の門とは通入の義をいう。何となれば定散諸善をもって、極楽に通入する門となすからである。

そしてこの場合、要門と合釈するとき、それは要即門の持業釈にほかならない。また要門の要とは肝要をいう。すなわち仏の本意とするところは、正しく念仏にあるから、念仏をもって要となす。そして要門の門とは、定散二善はついには弘願に通入する門であるから要門という。そしてこの場合、要門と合釈するとき、要の門の依主釈にほかならない。

上に述べた二義の中、前の要約の義は仏一代教に対するもの、そして後の肝要の義は弘願に望めるものといってよい。そして二義の中、前義をもって当義とせねばならない。およそ要門・弘願門というときは、化土往生に望めることをもって主とせられるべきで、このとき要門というのは、要約の義の方である。ところで、弘願に望め、要門より弘願に転入するという意によって考えるならば、要門の要は肝要とすべきで、後の義がおのずから存するとみてよい。

ところで弘願とは広弘誓願の略語である。もし法に就くときは徳義が無辺であるから広弘と言い、もし機に就くときは、摂生（摂受往生）が寛広であるから広弘と呼ぶ。つぎに要門とはまたこれを仮門と呼びうる。何となればこれは方便仮門の法であるからにほかならない。こういう方便仮門の要門に対して、弘願の方は、他力真実の法門を指すのであって、要弘相対、真仮廃立の教判である。

そうすれば、要門・弘願門という二門が真仮廃立の教判であることは、いかなることに基づいて言いうるであろうか。思うにこれは観経（真聖全一・六六）の付属の文によるからである。その文にいう。「仏、阿難に告げたまはく、汝是の語を持（たも）て。是の語を持てといふは即ち是れ無量寿仏の名を持てとなり」と。

しかるに善導大師と法然上人と親鸞聖人との三祖の間には、それぞれの判釈に相違がみられるのである。この三祖の中、前の二祖においては、二門廃立の取扱いであった。何故にこうした取扱いをされたかと言えば、これら二

祖においては聖道の諸師に対して、念観両宗の正否を論決するからである。しかるに親鸞聖人の場合は、これを拡充された。すなわち大経・観経等に隠彰と顕説との二を立て、顕説は要門、隠彰は弘願として釈顕された。これが三祖間における判釈の相違点である。

善導大師、法然上人の上と親鸞聖人の上とに要門・弘願の二門の判釈があったが、まだ真門について二祖は論じない。しかし親鸞聖人の場合はその上に真門という一門を開き、合して要門・真門・弘願門の三門とされた。そこで以下において真門の義相につき付説したい。

第二款　真門別立に就て

真門という語には二義がある。第一には教頓の故に真と言い、根漸であるから（真に実を付して）真実とはいわない。これは杜預の春秋左氏伝序にいわゆる一字褒貶の筆法である。すなわち真と真実とは一字少ないのと二字揃うとの相違があり、「真実」は褒、「真」は貶を示す。すなわち真門は真実門とは劣らねばならない。この真門という合釈は、真即門の持業釈である。

第二には真とは弘願真実をいう。すなわち自力念仏は弘願真実に入る門であるから、それ故にこれを真門という。この場合の真門という合釈は真の門であって、依主釈である。そして二義のなか前義は要門に対していう。すなわち仮門に対するから真門と呼ぶ。しかるに真実といわず実を省いて真門というのは弘願門に対簡(対して簡ぶ)する意であって、真宗で取扱う第二十願当分の名とみられる。また後義は弘願に望め真実でないものから、真実への転入の義においていう。

ここで一の不審を生ず。もし後義の場合は、要門に濫ずるところがあるのではないか。思うに、これは混乱を来たさない。何となれば要門・真門はそれぞれ当分の名であるからである。

ここで真門の相を明らかにしたい。およそ真門とは、第二十願の植諸徳本の念仏のことであって、たとい念仏が万行出過（万行に超えているもの）であることを知ったにしても、なお自力の機執（その人の上の執著）があって、もっぱら念仏を策励して、往生の因法に擬するから、これは真実門ではない。思うにこれは、親鸞聖人によれば、小経の顕説なのである。

ところで真門の名称について出拠を考えるとき、善導大師の『般舟讃』（真聖全一・六八八）には次の如く説く。

一切の如来、方便を設けたまふこと、亦今日の釈迦尊に同じ。機に随ひて法を説くに、皆益を蒙る。各々悟解を得て真門に入れ。

と。またいう（真聖全一・六八九）。

仏教は多門にして、八万四千なり、正しく衆生の機不同なるが為めなり。安身常住の処を覓めんと欲はば、先ず要行を求めて真門に入れ。

と。これらの二文を『教行信証』（真聖全二・一六一）の「化身土巻」本に引用して、親鸞聖人は真門念仏の義を証明された。これにつき異なる解釈もあるが、ここには次の説を用いる。すなわち善導大師や法然上人は、行体廃立して、真門を要門に摂めて明かされるけれども、機執の側から眺めるときは、そこにおのずから真門念仏を立てる徴意があったので、それの見られるものが、引用の『般舟讃』にほかならない。まことに親鸞聖人は、こういう理由により、ここに「化身土巻」本（同上）にこれを引き、真門の義を証明されたとみることができる。

ところで『般舟讃』にいう真門は、如何なる理由によってこれを自力念仏と窺いうるであろうか。思うに善導大師の『観念法門』（真聖全一・六三五以下）の「摂生縁」のところをみるに、第十八願と第十九願と第二十願との三願を引用するが、第十八願と文段を異にして他の二願を出し文段を改めた中間に、次の如く説く。

　又此の経の下巻の初に云はく、仏説きたまはく、一切衆生、根性不同にして、上中下有り。其の根性に随ひて、仏皆勧めて、無量寿仏の名を専念せしむ。其の人、命終らんと欲する時、仏は聖衆と、自ら来りて迎接して、尽く往生を得しむ。

と。これは第十九願・第二十願の二願は随他摂化の義を示すものにほかならない。浄土宗の西山派や鎮西派においては、これをもって第十八願の益となすが、これは穏当であるまい。何となれば三願すでに各別であり、第十八願を開説するものは大経、また第十九願を開説するものは観経、さらに第二十願を開説するものは小経というように、開説の三経の説相が、いずれも同じくないからである。

さきに引用の「観念法門」(同上)には、第十八願取意の文がみられ、そこには「仏言はく、若し我成仏せんに、十方の衆生、我が国に生ぜんと願じて、我が名字を称せんこと、下十声に至るまで、我が願力に乗じて、若し生れずば、正覚を取らず」と説かれてあり、正依とされる魏訳の大経の第十八願文と比較するときは、文に具略があり、これは願海当分ではないから、第十九願、第二十願も第十八願の益であると解する学者の義もあるが、これは正しくない。さきに引用した第十八願取意の文が、大経第十八願文と異なることを捕えて願海当分の義でないとは言えない。何となればこれは第十八願と第十九願とは観経に依拠し、第二十願は小経に根拠して願海の文意を明らかにすることを目指したものであるからである。そこで第十八願等の三願は一真実中の差別とすることは考えられない。またこのことは、善導大師の『観経四帖疏』の「散善義」(真聖全一・五三七以下)に出す「開列五正」の文や、『法事讃』上に出る三往生の釈を参照して知られるであろう。その文にいう。

　次に行に就いて信を立てば然るに行に二種有り。一には正行、二には雑行なり。正行と言ふは、専ら往生経の行に依って行ずる者は、是れを正行と名づく。何者か是れなるや。一心に専ら此の観経・弥陀経・無量寿経等

を読誦する。一心に彼の国の二報荘厳を専注し思想し観察し憶念する。若し礼せば即ち一心に専ら彼の仏を礼し、若し口に称せば、即ち一心に専ら彼の仏を称せよ。若し讃歎供養せば、即ち一心に専ら讃歎供養する。是れを名づけて正と為す。

又此の正の中に就いて復た二種有り。一には一心に弥陀の名号を専ら念じ行住坐臥、時節の久近を問はず、念念に捨てざるは、是れを正定の業と名づく。彼の仏願に順ずるが故に。若し礼誦等に依らば、即ち名づけて助業と為す。此の正助二行を除きて以外の自余の諸善は、悉く雑行と名づく。若し前の正助二行を修するは、心常に親近し、憶念断えず、名づけて無間と為すなり。若し後の雑行を行ずるは、即ち心常に間断す。廻向して行を得べしと雖も、衆て疎雑の行と名づくるなり。

と。この文の中、正行・助行を分かち、雑行とも区別することは、明らかに一真実の中の差別とみることはできない。

また『法事讃』上（真聖全一・五六五）の三往生の文にいう。

先づ弥陀を請じたてまつる、道場に入りたまへ。

弘願に違せずして、時に応じて迎へたまへ。

……

無勝荘厳の釈迦仏、我が徹意を受けて道場に入りたまへ。

……

十方恒沙の仏、舌を舒べて、我凡夫の安楽に生ずることを証したまふ。

……

難思議往生楽、双樹林下往生楽、難思往生楽

……

弥陀の因地に、世饒王仏の所にして位を捨てて家を出づ。則ち悲智の心を起して、広く四十八願を弘めたまふに因りてなり。仏願力を以って五逆と十悪と罪滅し、生を得しむ。謗法闡提、廻心すれば皆往く。復た韋提致請して娑婆を捨てんことを誓ひて、念念に遺るること無く、決定して極楽に生ぜんことを求むるに因りてなり。如来其の請に因るが故に、即ち定散両門、三福九章を説きて、広く未聞の益を作す。十方恒沙の諸仏、共に釈迦を讃して、舌を舒べて偏く三千を覆ひて、往生を得ることの謬りに非ざることを証したまふ。

と。ある学者は、この『法事讃』は、真実の側において、往生を讃歎したものであって、真宗に説くような三願真仮に立つ往生差別とは認められないという。この見方にも、理がないことはない。しかし、茲に引用した文を眺めるならば、はじめ第一段のところでは、弥陀・釈迦・諸仏のいわゆる三仏の証入をのべ、おわり第三段のところでは、順次に大経と観経と小経との法義を述べ、なかの第二段においては、難思議・双樹林下・難思という三種往生楽を示す。これを通観するならば、此等の三種往生というものを、一真実の中の差別とみることは、無理があるようにみえる。そこで親鸞聖人は、これらの三種の往生は、一真実ではなく、これらを真仮差別と見ることのできる微意が含まれているとし、この三往生の語句を用いて、いわゆる六三法門の中の一法門として甄別(明らかに区別)し、真仮を分かち、後人をして誤りなからしめたと言ってよい。

またこのことは、善導大師においても、すでに『観経四帖疏』の「玄義分」(真聖全一・四四三)において要門と弘願とを述べて区別し、また『般舟讃』にて真門と説き、また弘誓門と説き、また真如門とも述べ、このように門戸を異にして表現している。これらは一真実の差別とは言い難いであろう。そこで親鸞聖人は要門は第十九願の下

に引き、真門は第二十願下に引用し、弘願・弘誓門は『教行信証』の「行巻」（真聖全二・二一、同上・二二）に引用した。これは善導大師の微意を開示するものである。

したがって、『般舟讃』（真聖全一・六八九）に説く文に、「先づ要行を求めて真門に入れ」とある中の要行というのは、定散・三福・九品の行のことであり、また文の中の真門とは、第二十願の自力念仏を言う。思うにこれは、定散諸行より念仏に進む次第である。

これをさきに引用した文でいうならば、「各々悟解を得て真門に入れ」という句の直前（真聖全一・六八八）に、「機に随ひて法を説くに皆益を蒙る」という。これは即ち聖道及び要門である。この「機に随ひて」という語は、おのずから下の文に及んで、「真門に入れ」の所はなお第二十願の自力念仏となるものとみてよい。後の文（真聖全一・六九〇）に「覚へざるに真如の門に転入す」と説かれており、また更に遙か後の文には、「選びて弥陀弘誓の門を得しめたまへり」と述ぶ。これらの文を対照して、その深旨を味わうときは、すでに善導大師の上において、真仮（真実・方便）の甄別の存することは明白である。

のちに法然上人は、ひたすら善導大師の教えを相承し、要門・弘願の名は用いないけれども、その撰集の聖教である『選択本願念仏集』には、念仏と諸行とを相対して明かされた。これを、もし卒爾（かるはずみ・軽率）にみるときは、真仮の区別がないかにみられよう。しかしこの聖教の「三輩章」（選択集上、真聖全一・九五〇以下）において、「一向専念」を解釈するに際し(1)廃立、(2)助正および(3)傍正を区別して説き、善導の意によらば、(1)廃立をもって正と為す、という。ここに自力念仏が廃せられるべきことを示しているのである。また法然上人のこころは『和語灯録』二（法然上人全集八一一）の次の文によって知られるであろう。

念仏のかずをおほく申すものを、自力をはげむといふ事、これ又ものもおぼえず、あさましきひが事也。ただ

一念・二念をとなふとも、自力の心ならん人は、自力の念仏とすべし。千遍万遍をとなふとも、百日・千日、よるひるはげみつとむとも、ひとへに願力をたのみ、他力をあふぎたらん人の念仏は、声々念々しかしながら他力の念仏にてあるべし。されば三心をおこしたる人の念仏は、日々夜々、時々剋々にとなふれども、しかしながら願力をあふぎ、他力をたのみたる心にてとなへゐたれば、かけてもふれても、自力の念仏とはいふべからず。

と。この文の中、明らかに自力・他力の弁別、真仮の門戸が分かれており、親鸞聖人は全くこの善導大師・法然上人のこころを相承されたものと見られるのである。

ここで一の問題を生ず。もしも善導・法然両祖が自力念仏を要門の中に摂せられたものを、特に親鸞聖人が別開して要門・真門・弘願門の三門とせられたというのであれば師資は相違ではないのか。思うに両祖と聖人と師資相違ではない。およそ法門の廃立というものは、定散二善と名号とのいわゆる要弘廃立であって、これに尽きており、尽くされないものは存しない。何となれば徹底して定散二善を離れ得るならば、自力念仏の立つべき理は存しないからである。

しかるに、定散の機執を捨てないで、念仏をするゆえ、ここに真門という一機を成ずることとならざるを得ない。それ故に、善導大師・法然上人は、行体の側で、その上からして廃立して要弘二門を立てられた。しかし親鸞聖人は同じく念仏者ではあっても、真の念仏者でないもの、即ち似て非なる自力念仏者を簡ぶ。ここに親鸞聖人は要門・真門・弘願門という三門廃立を設けたのである。

ところで諸師にあって、何故に化風を異にするのであろうか。思うに善導大師はその在世当時、浄土以外の諸師に対して、観経における念観両宗を争い論決するに急であった。また源空上人は浄土宗初開の運に際し、聖道の外

に浄土の一門のあることを立てることに努めた。それゆえ両祖は、行体廃立という方面で、諸行・念仏の両者でもって簡別をなした。しかるに親鸞聖人の時代は浄土の一宗はすでに弘まり、行体廃立でなく、さらに信心正因の旨を明かして自力念仏を簡非し（非なるものを簡び分かつ）し、両祖の念仏為本の実義を明らかにせられたのである。したがって両祖と聖人と、その師資の間に相違は存しない。

親鸞聖人著『教行信証』の「化身土巻」本（真聖全二・一五七）には、「真門之方便」・「方便真門」（真聖全二・一五六）・「真門中之方便」（真聖全二・一五七）という異なった表現があるが、それらは如何なることを意味するであろうか。思うに、「真門之方便」と言い、「方便真門」と説くのは、およそ要門は仮門であり、弘願は真実門であり、そして真門はそれらの中間にあって、前後を簡ぶものであるから、前の文（真門の方便）は、要門に対し第二十願を挙げる故に、彼の「仮門の方便」に対して、「真門の方便」を説いたものと考えられるのである。

つぎに「方便真門」は三願転入の文（教行信証、化身土巻本、真聖全二・一六六）を後に「化身土巻」に出しているから弘願に対して「方便の真門」という。これは法頓の故に真門の名を許してはいるが、弘願のための入真の方便となるから、「方便の真門」と称した。最後に「真門中之方便」というのはこれは隠顕のことを釈する下であるからさきに「方便真門の誓願に就いて行有り信有り、亦真実有り方便有り」と説いたものを受け、その真実に簡んで、いわゆる一字褒貶の真門であって、したがって「真門中之方便」というのである。

第三款　正行・雑行の二行

すでに上に善導大師の「散善義」の中の正行・雑行を説く文を掲げたが、これは正雑二行の判釈の文であり、法然上人はこれを相承し、親鸞聖人はこれを受けて詳細にした。

ここで正行・雑行の釈名について考えよう。まず正行の正とは、正当の義で、これは偏邪に対す。また正は正直

の義をもつ。これは邪曲に対する。そして正行は、往生浄土の当然の行（あたりまえの行）であるところから正行という。この正行に対するとき、雑行の雑とは、邪雑の義である。この意味をもって「散善義」（真聖全一・五三八）には「解行不同の邪雑の人」等と説く。また『教行信証』の「化身土巻」本（真聖全二・一五五）には、「本より往生の因種に非ず」と説く。よって雑とは雑遝（ぞうとう）の義（こみあう、衆多、多く聚まって喧しい、まじわりかさなること）である。この雑は参錯の意ともいう。これに対するならば、正とは純正の義である。さきの「化身土巻」本（同上）には次の如くいう。「五種の雑行有り。雑の言は人・天・菩薩等の解行雑せるが故に雑と曰へり」と。これは諸善を雑え修して、往因に擬（ぎ）するのを雑行と名づけ、もっぱら往生極楽の行を修するのを、正行と名づけるのである。

ここに正行・雑行の体について考えたい。まず正行とは、他力心をもって浄土の行を修するのをいう。これは浄土の三部経に説かれている本願念仏である。これに反して雑行とは、自力心をもって、聖道の行を修するのをいう。これは諸経に説かれる諸善万行である。もし傍意について言えば、正行の中にもまた仮方便がありうるであろう。

思うに善導・法然の両祖は、要弘廃立のたて前にあり、自力心をもって聖道の行を修する第十九願当分の要門行を雑行と名づけ、また弘願他力の念仏を正行という。しかし、たとい浄土門に入っても、即ち雑行は捨てたにしても、その自力の機執を捨てない者がいる。そこで両祖には、正行の人びとの中に、そういう機執の人のいることを峻厳に示してはいないが、縦容に（ゆるやかに）、そういう自力の機執の者のあるという意味を含めているといってよい。そこで傍意においては、正行の中にも、おのずからまた仮方便の者が見わけられるということになるのである。

上に記した両祖の場合は、正雑の二行は立てるが、雑行を説かない。しかし親鸞聖人は、それを開示された。このように両祖と聖人とには、取扱いの上に相違の存することは注意せねばならない。しかも聖人が雑修を別開したからといって、これは背師自立ではない。このことは後に至って明らかになると思う。

両祖は正雑の二行を立て、しかもその正行の中に第一に開列五正、第二に合門助正がある。しかも法然上人はこれらを開合の二義となし、これに五番の得があるとした。すなわち『選択集』の「二行章」（真聖全一・九三六以下）には次の如く説く。

次に、二行の得失を判ずとは「若し前の正助二行を修するは、心常に親近し、憶念断へず。名づけて無間と為す。若し後の雑行を行ずるは、即ち心常に間断す。回向して生を得べしと雖も、衆べて疎雑の行と名づく」といへる、即ち其の文なり。此の文の意を案ずるに、正雑二行に就いて、五番の相対有り。一には親疎対、二には近遠対、三には有間無間対、四には回向不回向対、五には純雑対なり。

第一に親疎対といふは、先づ親とは正助行を修する者は、阿弥陀仏に於いて、以って親昵たり。故に疏の文に云はく、〔定善義〕「衆生起行して、口に常に仏を称すれば、仏即ち之を聞きたまふ。身常に仏を礼敬すれば、仏即ち之を見たまふ。心常に仏を念ずれば仏即ち之を知りたまふ。衆生仏を憶念すれば、仏亦衆生を憶念したまふ。彼此の三業相捨離せず。故に親縁と名づくるなり」と。次に疎とは、雑行なり。衆生口に仏を称せざれば、仏即ち之を聞こしめさず。身に仏を礼せざれば、仏即ち之を見そなはさず。心に仏を念ぜざれば、仏之を知ろしめさず。衆生仏を憶念せざれば、仏は衆生を憶念したまはず。彼此の三業、常に相捨離す。故に疎行と名づくるなり。

第二に近遠対といふは、先づ近とは正助二行を修するは阿弥陀仏に於いて甚だ鄰近たり。故に疏の上の文に

言はく〔定善義〕、「衆生仏を見たてまつらんと願ずれば、仏即ち之に応じ現じて目の前に在ます。故に近縁と名づくるなり」と。次に遠とは、雑行なり。衆生仏を見たてまつらんと願ぜざれば、仏即ち念に応ぜず、目の前に現じたまはず。故に遠と名づくるなり。但し親近の義、是れ一なるに似たりと雖も、善導の意、分ちて二と為す。其の旨、疏の文に見えたり。故に今引釈する所なり。

第三に無間有間対といふは先づ無間とは正助二行を修する者は、阿弥陀仏に於いて、憶念間断せず。故に「名づけて無間と為す」と云へる是れなり。次に有間とは、雑行を修する者は、阿弥陀仏に於いて、憶念常に間断す。故に「心常に間断す」と云へる是れなり。

第四に不回向回向対といふは正助二行を修する者は、縦令別に回向を用ひざれども、自然に往生の業と成る。故に疏の上の文に云はく〔玄義分〕、「今此の観経の中の十声の称仏は、即ち十願・十行有りて具足す。云何んが具足する。南無と言ふは、即ち是れ帰命なり、亦是れ発願回向の義なり。阿弥陀仏と言ふは、即ち是れ其の行なり。斯の義を以っての故に、必ず往生を得」と。次に回向といふは、雑行を修する者は必ず回向を用ふるの時、往生の因と成る。若し回向を用ひざるの時は、往生の因と成らず。故に回向して生を得べしと雖もと云へる是れなり。

第五に純雑対といふは、先づ純とは正助二行を修するは、純ら是れ極楽の行なり。次に雑とは是れ純ら極楽の行に非ず。人天及び三乗に通じ、亦十方浄土に通ず。故に雑と云ふなり。然れば西方の行者、須らく雑行を捨てて正行を修すべきなり。

と。この法然上人の釈意によれば、開合ともに唯真実と取扱う。しかるに親鸞聖人は、その正行の上に、さらに雑行を開いて分別された。たとい取扱い方において、両祖と親鸞聖人との上に相違が存しても、その中に背師自立と

いうところはなく、実は三師一致である。

ところで善導・法然・親鸞の三祖一致という点でみるとき、第一の開列五正も、第二の合門助正も、いずれも真仮両通とみるのが穏当である。まず開列五正は、仮であって真に通ず。つぎに合門助正は、真であって仮を兼ねるとみてよい。親鸞聖人の立場を最も詳しく示す『教行信証』の上において、これが的確に知られるのである。

まず第一の開列五正が「仮であって真に通ずる」となす場合、(A)仮とみる着眼は何処にあるか。これについては、次の三点から知られよう。第一にはこれを「信巻」に引かず、「化身土巻」本（真聖全二・一五〇）に引用しているからである。その文にいう。

> 行に就いて信を立てば、然るに、行に二種有り。一には正行、二には雑行なり。正行と言ふは、……若し後の雑行を行ずるは、即ち心常に間断す。回向して生を得べしと雖も、衆て疎雑の行と名づくるなり。

と。

第二には『化身土巻』本（真聖全二・一五六）に、正行・雑行が、辺地に生まれる業因であると判ぜられているからである。その文にいう。

> 経家に拠りて師釈を披くに、雑行之中の雑行雑心、雑行専心、専行雑心あり。亦、正行の中の専修専心、専修雑心は皆な辺地胎宮懈慢界の業因なり。

と。

第三には、それが転入のの経旨を顕わしているからである。すなわち大経の文に、すでに正行に仮をかけて聖道、第十九願、第二十願、第十八願が大経の上にみられ、それがついに弘願に転入する相がみられることを見のがせない。知られる如く聖人は六三分別（三経、三願、三門、三機、三往生、三蔵）の法門の取扱いをされたが、そ

れはこのような転入せしめる相を明確に見て取られたわけである。かの善導大師や法然上人の両祖においては、六三分別のことを明らかにされていないとは言え、弘願に転入せしめる意を内に持っていられたであろうと考えても無理とは思えない。すなわち五正行の所明は、世親菩薩の五念門のそれとは異なり、その修相は、五念門よりも詳しい。聖人は善導大師の創説にかかる五正行を相承し、或いはこれを五専とし、或いはこれを雑修とされた。すなわち「化身土巻」本（真聖全二・一五五以下）には次の如く説く。

> 夫れ雑行・雑修、其の言は一にして、其の意惟れ異なり。雑の言に於いて万行を摂入す。五正行に対して五種の雑行有り。雑の言は人・天・菩薩等の解行雑せるが故に雑と曰へり。本より往生の因種に非ず。廻心回向の善なり。故に浄土の雑行と曰ふなり。復た雑行に就いて、専行有り、専心有り。復た雑行有り、雑心有り。専行とは、専ら一善を修す。故に専行と曰ふ。専心とは回向を専にするが故に専心と曰へり。雑行雑心とは、諸善兼行するが故に雑行と曰ふ。定散心雑するが故に雑心と曰ふ。
>
> 亦正助に就いて専修有り雑修有り。此の雑修に就いて専心有り雑心有り。専修に就いて二種有り。一には唯仏名を称す。二には五専有り。此の行業に就いて専心有り、雑心有り。五専とは、一には専礼、二には専読、三には専観、四には専称、五には専讃嘆なり。是れを五の専修と名づく。専修、其の言は一にして其の意惟れ異なり。即ち是れ定専修なり、復た散専修なり。専心とは五正行を専らにして二心無きが故に専心と曰ふ。即ち是れ定専心なり。復た是れ散専心なり。雑修とは助正兼行するが故に、雑修と曰ふ。雑心とは、定散の心雑するが故に雑心と曰ふなり。応に知るべし。

と。

つぎに開列五正が「仮であって真に通ず」るとの見方をなす場合、(B)真とみる着眼は何処にあるか。それは五正

行というものは、行体上は正行であって、真の義がないことはないと見られる。その行体より融じて（融通的見方をなして）合門助正を成ずるのであって、これには既に述べた如く、五番の得が与えられた。これより考えるに、開列五正は「仮であって真に通ずる」と解することが穏当とみられる。

さらに第二の合門助正は、何ゆえに「真であって仮を兼ねる」とみられるか。思うにこの合門助正は「一心専念」に組み合うており、法の物体はもともと弘願法（真実）である。しかし助正という名称より窺うとき、そこにおのずから猶生の機を、即ち直ちに弘願真実に入らない自力屈執の未真実の機を誘引する意味もないことはない。したがって助と正とが、それぞれ処を得て、助に助の相をつのらない場合は真である。つまり称名に独り立ちをさせ、そこに機執・自力心がなく、称名随伴の助という時には、それは決して仮ではない。法然上人がそういうものに五番の得を与えられたことは、既述の通りである。

また善導大師の『往生礼讃』（真聖全一・六五二）に、雑修に十三失を挙げるが、これに反顕して正行に得あることが推考されるから、大師の上にも、その意が存していた。ところで助正の名称について眺めるならば、これは聖人流にいえば、観経法門なのであり、もしも仮をかけるならば、仮をかけ得るような名称になっている。そこでこの合門助正は、猶生の機（直ちに真実に入らない衆生）を育ててゆき、いわゆる誘引して、ついには弘願助正に契合させ、真実に到達させる意があるとみてよい。それゆえに、合門助正は自から仮に通ずる意がなければならない。以上の理由により、聖人はこれを仮となす取扱いをされたものと考えられる。

思うに猶生の機は、雑行から正行に入り、五専から助正に転入する者で、これには、三の順序があると考えてよい。第一は雑行から正行に入る。第二は未だ助正に達しないで、第四の称名を正とはなすが、その称名を前三（読・観・礼）と後一（讃供）と同格となす。第三は、もしもこのような機をそのまま放任すれば、雑行に堕してしま

う故、誘引の意があって、助正の名を立て、わずかに助という名を立てて転入させると見てよい。しかるに猶生の機は、ややもすれば助正の名において、その真意を見失ってしまいがちである。そこで両祖は、ただ正業を専ら勧められたという意が存するであろう。そのことは「順彼仏願故」という文のあることによって知られうるのである。

しかるに聖人は、このような真意を見失う仕方（失意）を防ぐ意より、両祖とは異なって、強く正業について勧められた。すなわち助業の名を没してしまわれたのである。それは次の『銘文』（略本、真聖全二・五七一）の文章により知られよう。

選応帰正行といふは、えらびて正行に帰すべし、となり。欲修於正行正助二業中猶傍於助業といふは、正行を修せむとおもはば、正行・助業のふたつのなかに助業をさしおくべしとなり。

と。聖人は両祖を相承されたが、それは鸚鵡返しに師資において文を同じくし、取扱いを同じくすることだけを念とはされなかった。思うに師匠と弟子と、両者間において、それぞれ宜しきに随って取扱いの上に存したり没したりしても、それは決して師資相違ではない。そういう取扱上の相違は存しても、要するに浄土真実の宗旨を、弘通されているのであるから、表面上は相違がみとめられても、その内意においては、両者間に矛盾はないのであり、師資乖角（けかく）の詐り（そし）は存しない。

以下において、開列五正と合門助正との上記の解釈に関する諸問題を取り上げ、それに対する解答を示そうと思う。

第一には、開列五正のとき、仮の助正は、「正・雑」「助・正」は已分であるか、未分であるか。思うにこれは経文の当分は、正・雑未分であり、したがって助正もまた未分と考えられよう。しかし行体をいうならば、五種は

正行であって、雑行ではない。しかもかの五種は、まだその分別を知らない機、すなわち五種異なっていて雑多のものと見て、真の価値を知らない人の上でいうときは、貶しめて、雑行と取扱わねばならない。何となれば、それは万行随一（諸善万行ある中の一行）の相であるからである。もしすでに「正・雑」というものが、上のように取扱われるものとすれば、「助・正」も、また同様に取扱われねばならない。

ところで真宗の義では、即ち正・雑已分である。その正・雑の二を仕分けたうえで、他力「助・正」の方は、已分と未分と両方に通ずると見ねばならない。この中において、古来、(1)未分をすわりとする説と、(2)已分をすわりとする説と、両説がある。私はこの両説の中、後の説を取る。その理由は、善導大師の「散善義」（真聖全一・五三七）にある文は、その文の直前に掲げて分別してあるところの『弥陀経』に拠って、観経転入の経意を開顕し、さらに一歩を進めているから、それ故に已分をすわりと見るのが穏当であると考えたい。その「散善義」には次の如く『弥陀経』の意を説く。

> 即ち弥陀経の中に説く、釈迦は、極楽の種種の荘厳を讃歎したまふ。又一切の凡夫を勧めて、一日七日一心に弥陀の名号を専念せしめて、定んで往生を得しめたまふ、と。次下の文に云はく、十方に各々恒河沙等の諸仏ましまして、同じく釈迦能く五濁悪時・悪世界・悪衆生・悪見・悪煩悩・悪邪・無信の盛なる時に於いて、弥陀の名号を指讃して、衆生を勧励せしめて、称念すれば必ず往生を得と讃したまふ。即ち其の証なり。……是の故に一仏の所説をば、即ち一切仏同じく其の事を証誠したまふ。此れを人に就いて信を立つ、と名づくるなり。

と。実に『阿弥陀経』（真聖全一・六九）には、「少善根の福徳因縁を以ってしては、彼の国に生るることを得べからず」と説かれ、定散諸善を嫌貶し（「化身土巻」本には嫌貶開示を説く）、称名の一行の独秀（ただ独り秀でてい

る）を顕わされた。ここに助正已分を据（すわ）りとすると見ることのできる視点がある。また「散善義」の文そのものに就いて言うならば、既に述べた如く正・雑已分であるから、助正の場合にも助・正已分をもってすわりと見るのを穏当とせねばならない。そうして、五種を正行と名づけうるのは、第四の称名より引き巻いて、他の四もまた正行と名づけるのであるから、正雑已分ということは、実のところ、助正已分をもって持ち前とするものと考えてよいのである。

また既に「開列五正」・「合門助正」と言って、開と合との取扱いの区別がなされている以上は、その開門（五）のところに、助正はないという理由は存しない。当然存在するはずである。しかるに「散善義」（真聖全一・五三七）の文相を見るに、五種の一一に、「一心専……」という語が冠せられた。この五専の相を示しているところには、自から助正未分の意味も存すると考えてよい。そこで「散善義」の文は、見たところ縦容（ゆるやかにひろい）の表現であって峻厳ではない。そしてまた機類も区々である。そうした機類を誘引して、ついに弘願真実に転入せしめるという善導大師の考えが、開列五正のところに含められていると見てよい。

第二には、上述の如く正・雑已分とすれば、何故に助・正未分の機がありうるか。思うにこれについては次の如く考える。およそ正・雑は已分であるとは言っても、ただ弥陀行が諸行に勝れているということを知るのみであって、まだ前三・後一が助業であることを知らず、また第四の称名が、最も勝れていることを了知していない。そこでこれはなお「観仏為宗」のところに止まるものであって、聖人の『愚禿鈔』下（真聖全二・四七二）に説かれる所謂る「正ノ観仏」の分斉なのである。

第三には、この五正行の一一は、すべて何故に余行に勝れているか。思うに五正行の中、第二の観仏（観察）について言うならば、観経（真聖全一・五一）に、「心歓喜する故に、時に応じて即ち無生法忍を得」と説かれてお

り、弥陀の浄土を観ずれば、現生に無生法忍（不生なる真理を確かに証り安んずる）を得るということであり、こうしたことは諸仏には例がない。しかもこれは実は弘願の利益なのである。今はこれを定善観成の益となす故、行者がこれを観ずれば、この益があるものと信じて成ず。それ故にこの観が他に勝れていることを知りうるのである。この観仏（観察）以外の四行も、それに準じて、それらが余行に勝れていることが知られねばならない。

第四には、この開列の五専（一心専の五）は、五人各修であるか、それとも一人通修であるか。思うに、まず助正未分の場合には、通修もあり、各人各修もあると見てよい。つぎに助正已分の場合は、また第四の称名を主となすけれども、その「助」に至っては、これにも通修もあり、各修もあるはずである。

第五には、「専」の字は、いかように通解するか。思うに五人各修とすれば、五の中、たがいに簡ぶものがあるわけであって、これを「専」という。また一人の通修とすれば、ほか雑行に対する意がある。これを「専」という。

第六には、この五正行の中、その修相は幾門あるか。思うに、私のみるところ、次の三門がある。(イ)第一は、定散各修門であって、これは五行はそれぞれ精進に修して往因に向かうところの助正未分の位といえる。この際、第四の称名行も、またこれ万行随一の念仏なのであって、そこに勝劣を見ない。これは観経当分の取扱いと言ってよい。(ロ)第二は、助正兼行門である。これは助正の分斉を知るとは言っても、なお助因・正因の格にほかならない。この場合、助正並因（両方を因となす）であって、すなわち助をも往因となすものである。(ハ)第三は、専修正行門であるが、これは助業を仮るとは言っても、念仏をもって多善根・多福徳の称名と信じて、因体は念仏にあって、助業はそうでないとなす。この場合は助縁・正因の分斉である。

第七には、これらの機類において、親鸞聖人が区別された三門の中、要門・真門の摂属を論ずれば如何ようにな

るか。これは問題である。

まず第一に、正・雑未分の機は、正・雑二行を同視するから、第十九願要門の当分の機と言わねばならない。

また第二に、正・雑已分の中に、助・正未分の機と助・正已分の機とを区分しうる。(A)助・正未分の機は、助と正とを同視する人であり、この人はなお第十九願分斉とせねばならない。そうして(B)助・正已分の機の中には、(イ)助・正並因の人と、(ロ)一向専修の人とが区別できる。

(イ)　助・正並因の人は、助・正を知るとは言っても、助業をもって往因を助けるのであるから、これは真宗にいわゆる第十九願の終り、第二十願の初めと言ってよい。すなわち念仏の勝れていることを知るから、第二十願の初位であり、また助・正並因とするのであるから、第十九願の終りなのである。

(ロ)　一向専修の人は、正しくこれは真門、即ち第二十願当位の人とみてよい。何となれば、この人は既に念仏が万行出過（万行に超過している）であることを知って、他の因を仮らないからである。

この項を結ぶに際し、両祖と聖人との取扱いを区別したい。まず善導大師の場合は、正・雑二行を対判して、縦容に正行の名の下に仮を帯びる。しかるに法然上人の場合は『選択集』の「二行章」（真聖全一・九三九）において知られる如く、善導大師の『礼讃』によって、正行を真となし、仮を貶しめ、その仮を雑行に摂する意を示す。しかるに聖人は仮の意味を広く開示して、雑修及び真門を立てた。このことは別の処で詳解したい。

第四欵　助業・正業の二業

いま真宗の学匠によれば、助・正の取扱いについて、これを唯真とする義（弘願助正の義）と唯仮とする義（要門助正の義）とがあるが、これらとは別に「真にして仮を帯びる」とする義もある。しかし今ここに私は、後の義に従うことにしたい。その理由は、助・正の行体を尅論（ことの真相を究め論ず）するならば、正しく弘願（真）

とせねばならない。何となれば、これは弥陀親近の行であるからといってよい。しかるにその名称の施設(想定・設定)について言うときは、この名称は、本と未真の機を誘引するという面を帯びている。それゆえこの点では、仮に通ずる面がなければならない。このようにして、両祖と聖人との釈義は、助・正は「真にして仮を帯びる」ということに基づいて窺うべきである。

まず助・正の語をみる場合、助・正の「助」とは佐の義、輔の義にほかならない。またその「正」とは長の義、君の義である。そこで助・正の字義は君臣の如き関係を示していると見てよい。つまり助・正はこうした意味を内容として持つ。そして助業・正業という時の「業」とは、すなわち業因業作の義である。

助・正は既に述べた如く、真仮に通ずるが、その「仮」の助正の中には、また二義があるとみてよい。第一に助・正並因のときは、助因・正因の意味であり、この場合、第四の称名を正業として、前三と後一とは、その助因となるものである。第二に、専称仏名のときは、助縁・正因の義であって、このときは第四の称名を正定業として、前三と後一とは、その助縁となるものとなす。

つぎに真の助・正の場合は、往生の正定業は、正しく第四の称名なのであって、前三と後一とは、全くその所廃にまわるのである。しかるに、その前三後一は、いわゆる任運随伴の行であって、これらは第四の称名とともに、五正行全部が、すべてみな恩海に向かう。この中で、助・正を分けるのであって、その際は、決して因種に関するものではないのである。

第五欵　専修・雑修の二修

善導大師の『礼讃』(真聖全一・六五)には、専修・雑修という二修の判があり、源信和尚の『往生要集』にこれを詳説してある。そして法然上人の『選択集』の「二行章」(真聖全一・九四〇)には、『礼讃』の文を引用し、そ

れに私釈を加う。その文にいう。

往生礼讃に云はく、若し能く上の如く念念相続して、畢命を期とする者は、十は即ち十ながら生じ、百は即ち百ながら生ず。何を以っての故に。外の雑縁無し、正念を得たるが故に、仏の本願と相応することを得るが故に、教に違せざるが故に、仏語に随順するが故なり。若し専を捨てて雑業を修せんと欲する者は、百は時に希に一二を得、千は時に希に五三を得。何を以っての故に。乃し雑縁乱動す、正念を失するに由るが故に、仏の本願と相応せざるが故に、仏と相違せるが故に、仏語に順ぜざるが故に、係念相続せざるが故に、憶念間断するが故に、廻願慇重真実ならざるが故に、貪瞋諸見の煩悩来り間断するが故に、慚愧懺悔の心有ること無きが故に。又相続して彼の仏恩を念報せざるが故に、心に軽慢を生じ、業行を作すと雖も、常に名利と相応するが故に、人我自ら覆ひて、同行の善知識に親近せざるが故に、楽しみて雑縁に近づきて、往生の正行を自障・障他するが故に。何を以っての故に。

余比日自ら諸方の道俗を見聞するに、解行不同にして、専雑異有り、但だ意を専らにして作さしむれば、十は即ち十ながら生ず。雑を修するは、至心ならざれば、千が中に一も無し。此の二行の得失、前に已に弁ずるが如し。仰ぎ願はくは一切の往生人等、善く自ら己が能を思量せよ。今身に彼の国に生ぜんと願はん者は、行住坐臥、必らず須らく心励まし己に剋して、昼夜に廃すること莫かるべし。畢命を期と為して、上一形に在るは、少しき苦に似如たれども、前念に命終して、後念に即ち彼の国に生じて、長時永劫に常に無為の法楽を受く。乃至成仏までに生死を経ず、豈に快に非ずや。応に知るべし、と。（已上引文）

私に云はく、此文を見るに、弥々須らく雑を捨てて専を修すべし。豈に百即百生の専修正行を捨てて、堅く千中無一の雑修雑行を執せんや。行者能く之を思量せよ。

と。聖人は次の如く諸種の聖教の中に専・雑の二修を釈成されている。まず『教行信証』の「行巻」（真聖全二・四五）には次の如く説く。

> 源信は広く一代の教を開いて、偏へに、安楽に帰して、一切を勧む。専雑の執心、浅深を判じ、報化二土正しく弁立せり。

と。また同「化身土巻」本（真聖全二・一五五）にいう。

> 亦正・助に就いて、専修有り、雑修有り。……

と。さらに『愚禿鈔』下（真聖全二・四七一a以下）に説く。

> 正行に就いて、五正行・六一心・六専修、……上より来のかた、定散六種兼行するが故に、雑修と曰ふ。是れを助業と名づく、名づけて方便仮門と為す、亦浄土の要門と名づくるなり。応に知るべし。

と。つぎに『高僧和讃』の「源信讃」（真聖二・五一二a）には次の如くいう。

> 専修のひとをほむるには、千無一失とおしへたり。雑修のひとをきらふには、万不一生とのべたまふ。

と。専修の専とは、壱の義、備の義で、また「自から是とすること」を意味し、或いは単の義もある。すなわち専とは純一無雑をいう。つぎに雑とは雑遝（まじわりこみあう）の義、雑穢の義である。しかるに専という字の意味が、ただ単に専一ということならば、真仮に通ずるとみられよう。何となれば、「五専」及び「一向専修」もまた専（専一）であるからである。ところで「純一無雑」というときは、唯真のみ。これは仮には通じない。また雑遝の義は、一応仮中の雑である。何となれば「五専」及び「一向専修」に対して、兼行を雑というからにほかならない。もしも「間雑不純」と言うときは、弘願真実に対して、雑と名づける。そして「穢」の義は、所修の「兼」・「単」を問わないで、通じて雑修となす。何となれば、これは心相について、自力を貶してこのように名づけるか

らである。すなわち凡夫自力有漏心中の所修であるから、すべてこれ雑穢という。

思うに善導大師・法然上人、および源信和尚についてみるに、専・雑というのは即ち正・雑のことである。すなわち雑行を雑修するのを雑修となし、正行を専修するのを専修という。そうして、正・雑二行と専・雑二修との間には、しばらく相違が存するが、両者はついに一致に帰す。しばらく相違があるというのは、正・雑の二行は行体に名づけるもの、そして専・雑の二修は修相に名づけるものであるからである。すなわち二種の行法を行体となし、能修の相状を、修相と呼ぶ。

ところで正・雑の二行とは、いかなることをいうか。すなわちこれは、余仏に対する善ではなくて、阿弥陀一仏に対して、三経の所説によって行ずる行（即ち正行）と、余仏を念じ余経に説く所によって行ずる行（即ち雑行）とのように、行法の邪と正、専と雑とを区別するのを二行となす。つぎに二修とは如何なることか。すなわちこれは、前述の二行を修するについて、或いは懈怠と精進の相違があり、或いは並修（ぼうしゅ）と専修の相違があり、或いは如実と不如実の相違があり、このように、その能修の相状を区別するのを、二修となすのである。

さきに「ついに一致に帰す」と述べたのは、次の如き理由が考えられよう。すなわちおよそ二修は、二行に相違せずに、法の如くにこれを修する相であるから、即ち二行は二修の所成であり、如実専修の故に、正が正を成ずるのであり、また不如実雑修の故に、雑が雑を成ずるのである。したがって専雑の二修は、実にただ正・雑の二行の得（即ち専）失（即ち雑）にほかならない。そして二行の行体において得失がある故に、これを行者が受行するとき、専雑の得失を成ずる。この故に、徹底していうならば、二行と二修とは、既に述べた如く、「ついに一致に帰す」という。そこで法然上人はこれを合して、『選択集』の「二行章」（真聖全一・九四〇）の終りに、「専修正行」、「雑修雑行」と述べられたのである。

さらにまた聖人の取扱いでは、雑行の外に雑修（真門）を開く。すなわち浄土を願生する者が、自力心をもって聖道の行を修するのを雑行となし、また自力心をもって浄土の行を回向するのを雑修となす。

ここで一の問題を生ずる。聖人が雑行と雑修とを別ものと取扱うたことは、師資相違ではないか。思うに、師匠と弟子と、しばらく別があるかのようにみえるが、実はそうではない。聖人は師匠の正意を詳かにされたにすぎない。

善導大師と法然上人とは、要門弘願の廃立を目的とされたから、まだ雑修を別開されていない。そこで要門と弘願門との二門は、即ち正行・雑行の二行であり、廃要立弘（要門を廃し弘願を立てる）は、即ちそのまま二行廃立なのである。

まず善導大師の「散善義」には、しばらく仮を帯びるけれども、転入の経意を守って、峻厳でなく縦容に、これを明かしているにすぎない。しかしついにはこれを貶しめて、雑行の中にこれを投入した。それ故に、ついに二門・二行の廃立なのであって、「専修」は弘願であり、聖人は『愚禿鈔』下（真聖全二・四七二b、a）に、「兼行」の雑修、および「一向専修」の真門は、貶しめて雑行となし、要門に属するのである。そしてつぎの法然上人の『選択集』に明かしていることは、全くこの意を明らかにされたものとみてよい。しかるに更に進んで聖人に至っては、詳しくこれを分別し、要門と真門と弘願門との三門を開示し、雑行のほかに、さらに雑修及び「一向専修」を開示したのである。

このような考え方は、両祖の上に典処が存した。すべて聖人の釈義には、七祖の上に、その微意の窺われるものがあることを注意せねばならない。

まず善導大師は、その著『礼讃』（真聖全一・六四八）の中において、三心釈のなか、前後の二心（即ち至誠心・

回向発願心）は、次の如く自から三業の勤修をもって回向発願する意である。その文にいう。

一には至誠心、所謂る身業に、彼の仏を礼拝す、口業に彼の仏を讃歎し称揚す、意業に彼の仏を専念し観察す。凡そ三業を起こすに、必ず真実を須ひるが故に、至誠心と名づく。……三に回向発願心、所作の一切の善根、悉く皆回して往生を願ず。故に回向発願心と名づく。

と。それ故に善導大師は、「玄義分」（真聖全一・四四三）の序題門のところに、「斯の（定散の）二行を廻して往生を求願せよと也」と言うに当たり、中間の深心（二種深信）は、信機をもって、機の三業を廃し、信法をもって、本願力を立するのであり、「弘願と言ふは、大経の説の如し」と言うのに同ずるのである。それゆえ聖人は、前後の二心（至誠心・回向発願心）は、『教行信証』の「化身土巻」本（真聖全二・一五一）に引用し、中間の深心の方は「信巻」本（真聖全二・五二）に引用した。このように三心の中で、前後二心と中間の一心とを仕分けて、隠顕の二途の解釈をされたことは、即ち影略互顕したものとみることができる。もし互顕でなかったならば、善導大師がこれを結んで、「此の三心を具して必ず生を得る也」と言い得なかったであろう。

つぎに『礼讃』（真聖全一・六四九）の五念・四修の釈は、三心の中、前後の二心に準ずる釈である。何となれば三業の行をもって、往因となして回向するからにほかならない。なかにも五念の釈は、単に前後の二心に応ずるものであり、他方四修の釈は、互顕して、それでもって真仮を存するなか、深心をもって前後の二心に同ぜしめる釈である。何となれば、五念は称名を除き、四修の方はこれを出しているから、とみてよい。

上に述べた如く、三心の中の前後二心と、五念・四修とは、いずれも自力なのであって、しかも余仏・余経によらないのであるから、こうしたことは、聖人のいわゆる雑修以外の何ものでもない、と見られるのである。

またつぎに、『礼讃』（真聖全一・六五一）に引用されている「文殊般若」以下のところは、正しく三心中の中間

の深心に準ずる釈であって、「観」の難に対して、「称」の易を明かし、おわりに「光号信心因縁」の義を明かす。すなわちこれは、すべて五正行の中の前三と後一とを廃絶する「専中の専」なのである。いまこれを承け来たって、専修を明かす。それゆえに得失十三（往生礼讃、真聖全一・六五二）に及んでいるのである。もし前三・後一をもって往因に擬するならば、十三失は一として存せざるを得ない。こういう理由によって、五念・四修（無余修・長時修・無間修・尊重修）の所明において、雑行のほかに、雑修があることを知りうるのである。

要するに雑行のほかに別の行があり、能く簡ぶものに真実純一の行があるから、この間、雑行のほかに、雑修のあることを証明しうるであろう。しかるにその五念・四修も、文面はこのようであるとは言っても、前三後一は往因とはしない。しかし自然に、第四の称名に随伴附属する行となすならば、すなわち、倶に十三の得のえられる領域に入って、能く報恩の功を奏するわけである。何となれば、五正行は皆この専修行者の所作をなすからといってよい。上に示したような「念念相続」の文を『往生要集』下末（真聖全一・八九八）に、註釈して、

礼讃等の五念門、至誠等の三心、長時等の四修なり。

となし、また『選択集』の「四修章」（真聖全一・九六七）に、四修を、「念仏行者は四修の法を行用す可き文」となしているのは、恩海に向かう意味にほかならない。

ところで一の不審がある。それは『礼讃』（真聖全一・六四九）の釈と、「散善義」（真聖全一・五三七）の「就行立信」のところの文の釈とは、同じか異なるか。思うに、『礼讃』は全く「散善義」と同じであって、仮を帯びるものとみてよい。そして「散善義」の方は、まず開列五正は、仮を帯びるのであって、合門の助正においては、簡んで彼を、雑業として貶することになる。そして合門における正助二業の中の助業もまた、しばらく帯仮であって、またこれは「一心帰命」をもって簡ぶ。そして、その趣意は同じである。

ところで『選択集』（真聖全一・九三四）の「二行章」には、まず「散善義」の文を釈して、その真実義を取り、二行の得失を明かす。そして後、『礼讃』（真聖全一・九三九）の、

　若し能く上の如く念念相続して、畢命を期と為す者は、十は即ち十ながら生じ、百は即ち百ながら生ず。……

　……

の真実義に合し、さらに専雑の得失を示して、彼の一心専念の専修、専中の専であることを顕わして、それでもって廃立（雑を捨て専を修する）の実義をきわめるものと言えよう。

ここで問題は、この『礼讃』もまた二行廃立ではないかということである。思うにその文は、正しく二行廃立（雑行を廃し正行を立てる）にほかならない。このことは『選択集』（真聖全一・九三九以下）の「二行章」に、『礼讃』を引用した後、源空上人の私釈に、

　此の文を見るに、弥々須らく雑を捨てて、専を修すべし。豈に百即百生の専修正行を捨てて、堅く千中無一の雑修雑行を執せんや。

と説かれることによって、それが示されている。まだ文面の上では、雑修の意味が出ていない。しかるに、その正行を雑行する者は、これを貶して雑行（五種雑行）に摂しているのである。いま聖人はこれを開いて見せ、行者をして、真意を失うことなからしめられた。

したがって雑修なる名称は、もと雑行と呼んでいるものを、修相の上から名づけたものであったのを、今はその義を取って、彼の名称に合わせ、この雑修という一門を別に開示したものなのである。何となれば、この雑修の機は、その行体の上では、正行であるけれども、その修相というものが過失を生じ、雑修という名称となったものにほかならない。

さらに一の問題を生ずる。およそ真門の「一向専修」（『愚禿鈔』下、真聖全二・四七二）は、専と雑との中、何れに摂するのであるか。思うに、これもまた雑修の部類なのである。「化身土巻」本（真聖全二・一五七）の真門釈の下で、

行は専にして、心は間雑す。

と説いてあるのは、この意にほかならない。

また『礼讃』（真聖全一・六五二）にある文に、

但だ意を専らにして作さしむれば、十は即ち十ながら生ず。

と説き、別の文（真聖全一・六五二）には、

雑を修するは、至心ならざれば、千が中に一も無し。

という。これを「化身土巻」本（真聖全二・一六一）の真門釈下に引用してあるが、この文でみると、真門を「十即十生」となすかのように見えるが、そうなのであるか。思うにこれは全然ちがう。たとい称名一行を修しても、自力浄尽（自力がすべて残らずなくなる）しているのでなければ、十三失をまぬかれない。それ故に、かの真門念仏も、また千中無一の失があることを示すために引用したのである。

第六款　正雑心行に就て

上に善導大師の相承の役割を、至純の行を打ち出す鋭い判釈ということのできる「正行と雑行」において眺め、その中に、(1)要弘の二門、(2)真門の義相、(3)正行と雑行、(4)助業と正業、(5)専修と雑修という五項に細分して、教義を明らかにした。そうして今この項には、この善導大師の教義を受けて、聖人が徹底的に究明して発揮した判釈を眺めようと思う。これは善導大師を承けた聖人の発揮の法門といってよい。

この正雑心行の問題は、正しく親鸞聖人の釈義について立てるもので、まずこれを『教行信証』によって論じ、さらに広く聖人の『愚禿鈔』等にも及ぼうと考える。

『教行信証』においては、まず文について名義を論じ、ついで広くその相を弁じたい。すなわち「化身土巻」本（真聖全二・一五五）に名義を釈している。その文にいう。

雑の言は、人天・菩薩等の解行雑せるが故に、雑と曰ふ。本より往生の因種に非ず。廻心廻向の善なり。故に浄土の雑行と曰ふなり。

と。

ここで不審を生じる。もし往生の因種なるが故に正とし、因種に非ざる故に雑と言うならば、五正行の中、前三後一もまた往生の因縁なのであるか。思うに、もしも助正の分斉を知らないで、五正行を並びに因種に擬するならば、それは雑行であって、正行ではない。しかるに今は助正の分斉を知って、第四の称名を因となし、前三後一は因にすえず、随って第四の称名から引き廻して正行の名を冠せしめるものなのである。

またここに問題を生じる。上のように言うとき、助に対する時には、第四の称名は因であるか。また雑に対しても、第四の称名は因であるか。思うに助に対するときも、雑に対するときも、ならびに第四の称名は因であって、前三後一はそうではない。前三後一は全く非因にほかならない。それ故に、正行は五種あるけれども、因は第四の称名の一種にすぎないのである。決して五正行は、五因となることはない。そして、もしも五因が有るというならば、当然五果がなければならない理となる。その助とか雑とか言われるものは、実は仮なのであって真ではない。そして五行の中、前三後一は任運随伴の行であるから、助業とせられるにすぎないのである。それは決して因ではない。

ここでまた問題を生じる。既に述べた如く、「化身土巻」本（真聖全二・一五五）に、「本より往生の因種に非ず」という文において、「本」という字の意義はいかようであるか。思うにこの字は、「かなめ」（要）のことである。すなわち弥陀の本願の起源が、そうである、との意にほかならない。

またここに不審がある。かの称名の一行は、弥陀の本願において選取されたものであるが、五正行の中の前三後一は、選捨されたものか否か。思うに前三後一の四行も、選捨されたものではない。もしも往生の因種という点で言えば、称名の一行のみただ選取される行であるが、称名には必ず前三後一の助業があって任運随伴する。それはあたかも、名君に必ず賢徳が従う、というたぐいに似ていると言ってよい。そしてこの随伴の四行は、不回向行（機の方から証果にふりむけない行）にほかならない。したがって第四の称名に簡んで、前三後一の行は選捨の行とは言い得ないのである。それは『選択集』における「回向不回向」と同様に理解してよい。

ここで一の問題を生じる。そうすれば、他の万行（前三後一以外の行）もまた称名の助業となすときは、正と名づけるのであるか。思うに余の行は、回心回向の善なのであって、本より往生の因種ではない。それ故にこれは雑行であって、正行ではない。いま五正行の中の前三後一は、それとは異なっている。それは弥陀親近の行であって、不回向であるという。親近とは、即ち不回向の義である。何となれば『選択集』の「二行章」（真聖全一・九三七）に説く如く、「彼此三業不相捨離」であるからにほかならない。それ故に、前三後一は決して余行に同じでない。たとい正行でも、また回向するときは、すなわちその人の過失（いわゆる機失）として、貶して雑行となすのである。しかるに法体そのものは本と不回向の故に、それは正行であるといわねばならない。しかるに五正行以外の諸行の場合は、行体が既に回向行であるから、前三後一と同じではない。

次にまた一の問題を生じる。五正行の前三後一は、すでに行者の三業なのであるが、その体は、定善・散善では

ないのか。思うにこれはそうではない。余善の場合においては、その体は本と聖道自力の修善である。しかしいまは他力念仏に自然に本具している行であることを見のがしてはならない。

五正行の中、前三後一は、第四の称名と同じく、実に仏回向の発現であり、またこれは他力信心の流出である。そうしたもの（前三後一）を、どうして定善・散善と言うことができようか。それはできない。もし強いて前三後一を定散と言うならば、第四の称名もまた定散と言わねばならないことになろう。そういうことはあり得ない。

ここで一の不審を生じる。もしそうとすれば、仮の五行の場合は、何ゆえに正（五正行）となすことができるのであるか。思うにこれに関しては、助正已分の機の側でいうときと助正未分の機の場合と、仕分けて考えねばならない。

(イ)　もし助正已分の機の側で言う場合には、行体の上から「正」という名を与えうる。何となれば、すでに助正已分であるから、一分、念仏往生の機に背かないから、といってよい。すなわち法体の約束は、第四の称名が正定業であって、前三後一は任運随伴の行なのであり、そして（仮は）機執のために、これに達し得ないのであり、したがって前三・後一が往因を助け、雑行の機失がある。こうしたことからして、貶斥して、またこれを「雑」とも名づけうるであろう。ところで、今一分、正定業を知って、念仏の出過を認め、助正の分際を分かつのであるから、ここにおいて、その法体の約束から及ぼして、「正」と名づけたものである。

(ロ)　もし助正未分の機の場合は、(a)正と雑とだけは已分の故に、また(b)終益より及ぼす故に、という二を区別しうるであろう。そこでまた前三後一を正と名づけるのである。

(a)　第一の「正雑已分の故に」というのは、助正の分斉を知らないとは言っても、すでに正雑の区分を知っているから、未分の機失の側からいうときには、「雑」と名づけるけれども、今は「雑」の外に「正」のあることを知

る故に、「正」と名づけると言ってよい。

(b) 第二の「終益より及ぼす故に」というのは、いわゆる定観成就の益は、念仏三昧を得るにあるから、手を阿弥陀仏の依正（国土と仏身）に懸けて、観と観とが、みな入真することを得るのであり、第九観（観無量寿経、真聖全一・五七）に至っては、「念仏衆生摂取不捨」の仏を観ずるのである。思うにこれは、観経序分（真聖全一・五一）の「現生得忍」の得処（序分は予言、今は実得）にほかならない。この深処（奥行き）より、浅処に与えて、「正」と名づけるのである。たとえば暗中を彷徨しつつある者に、大声で呼び、真の方向を示す如し。すなわち自力回向の中に迷没する者のために、大声に呼んで、これを引く相なのであって、五正行の中の前三後一は、仏の大悲もて衆生をあわれむ懇切さが、手を尽して衆生を引こうとするものにほかならない。ただただ行者は、これを深く感戴せねばならない。

これについて、(a)「正雑已分の故に」というのと、(b)「終益より及ぼす故に」という二義があるが、これらの二義は、ついに一致に帰する。すなわち正・雑已分の故に、手を阿弥陀仏の依正（国土と仏身）に懸け、それ故に能く真に達するからにほかならない。

つぎに広くその相を弁ずるならば、およそ善導大師の取扱いは、まず正・雑を分かって正の中に(1)開列五正があり、(2)合門助正がある。その(1)開列五正の方は、仮であって真に通じ、(2)合門助正の方は、真であって仮を帯ぶ。これは既述の如し。また法然上人の場合、行本より取って真となす。そして聖人は真と切り離してその仮のみの義を取って、広く開いて「化身土巻」本（真聖全二・一五三以下）に引用しているのである。

しかるに、この「化身土巻」本（同上）の文は、複雑であって、はなはだ弁別し難い。そこで以下に要門を引用し、その文につき大科を設け、その後で法門を料簡したい。この引文に(a)(b)等の記号を付したのは、後に科段を付

するときの便宜を考えたからにほかならない。その文にいう。

〈要門の下〉

(a)　然るに今大本に拠るに、真実方便之願を超発す。亦観経には方便真実之願を顕彰す。小本には唯だ真門を開く。方便の善無し。是を以って三経の真実は、選択本願を宗と為す。復た三経の方便は、即ち是れ諸々の善根を修するを要と為るなり。

(b)　此れに依って方便之願を按ずるに、仮有り真有り、亦行有り信有り。願は即ち是れ臨終現前の願なり。行は即ち是れ修諸功徳之善なり。信は即ち是れ至心発願欲生之心なり。

(c)　此の願の行信に依って、浄土の要門、方便権仮を顕開す。

(d)　此の要門より正・助・雑の三行を出せり。此の正助中に就いて、専修有り、雑修有り、機に就いて二種有り。一には定機、二には散機なり。又二種の三心有り。亦二種往生有り。二種の三心とは、一には定の三心、二には散の三心なり。定散の心は即ち自利各別の心なり。二種の往生は、一には即往生、二には便往生なり。便往生は即ち是れ胎生辺地双樹林下の往生なり。即往生は、即ち是れ報土化生なり。

(e)　亦此の経に真実有り。斯れ乃ち金剛の真心を開いて、摂取不捨を顕わさんと欲す。然れば濁世能化の釈迦善逝、至心信楽の願心を宣説したまふ。報土の真因は信楽を正と為すが故なり。是を以って大経には信楽と言へり。如来の誓願、疑蓋雑ること無きが故に信と言へるなり。観経には深信と説けり。諸機の浅信に対せるが故に深と言ふなり。小本には一心と言へり。二行雑ること無きが故に一と言へるなり。復た一心に就いて深有り浅有り。深とは利他真実之心是れなり。浅とは定散自利之心是れなり。

(f)　宗師の意に依るに、心に依って勝行を起せり。門、八万四千に余れり。漸頓則ち各々所宜に称(かな)へり。縁に

随って則ち皆解脱を蒙ると云へり。然るに常没の凡愚、定心修し難し。息慮凝心の故に、散心行じ難し。廃悪修善の故に。是を以って立相住心尚ほ成じ難きが故に、縦ひ千年の寿を尽すとも、法眼未だ曽て開けずと言へり。何に況んや無相離念、誠に獲難し。故に言へり、如来懸かに末代罪濁の凡夫を知しめして、相を立て心を住すとも、尚ほ知ること能はじ、と。何に況んや相を離れて事を求めば、術通無き人の、空に居て舎を立てんが如似し、と。門余と言ふは、門は即ち八万四千の仮門なり。余は則ち本願一乗海なり。

(g) 凡そ一代の教に就いて、此の界の中に於いて入聖得果するを名づけて聖道門と名づく。難行道と言へり。此の門の中に就いて、大・小、漸・頓、一乗・二乗・三乗、権・実、顕・密、竪出・竪超有り。則ち是れ自力、利他教化地、方便権門之道路なり。安養浄刹に於いて入聖証果するを、浄土門と名づく。易行道と云へり。此の門の中に就いて、横出・横超、仮・真、漸・頓、助・正、雑行・雑修・専修有るなり。正とは五種の正行なり。助とは名号を除いて已外の五種（一本、四種）是れなり。雑行とは正助を除いて已外を悉く雑行と名づく。此れ乃ち横出漸教、定散三福・三輩九品、自力仮門なり。横超とは、本願を憶念して、自力心を離る。是れを横超他力と名づくるなり。斯れ即ち専の中の専、頓の中の頓、真の中の真、乗の中の一乗なり。斯れ乃ち真宗なり。已に真実行の中に顕し畢んぬ。

(h) 夫れ雑行・雑修・其の言は一にして、其の意惟れ異なり。雑の言に於いて、万行を摂入す。五正行に対して、五種の雑行有り。雑の言は、人・天・菩薩等の解行雑せるが故に雑と曰へり。本より往生の因種に非ず。廻心回向の善なり。故に浄土の雑行と曰ふなり。復た雑行に就いて、専行有り、専心有り、復た雑行有り、雑心有り。専行とは専ら一善を修す、故に専行と曰ふ。専心とは回心を専らにするが故に専心と曰へり。雑行・雑心とは、諸善兼行するが故に雑行と曰ふ。定散心雑するが故に雑心と曰ふなり。

(i) 亦正助に就いて専修有り、雑修有り。此の雑修に就いて、専心有り雑心有り。専修に就いて二種有り。一には唯だ仏名を称す。二には五専有り。此の行業に就いて、専心有り、雑心有り。五専とは、一には専礼、二には専読、三には専観、四には専称、五には専讃嘆なり。是れを五の専修と名づく。専修、其の言は一にして、其の意、惟れ異なり。即ち是れ定専修なり。復た散専修なり。専心とは、五正行を専らにして、而して二心無きが故に、専心と曰ふ。即ち是れ定専心なり、復た散専心なり。雑修とは助正兼行するが故に雑修と曰ふ。雑心とは定散の心雑するが故に雑心と曰ふ。応に知るべし。

(j) 凡そ浄土の一切諸行に於いて、綽和尚は万行と云ひ、導和尚は雑行と称す。感禅師は諸行と云へり。信和尚は感師に依り、空聖人は導和尚に依りたまふなり。

(k) 経家に拠りて、師釈を披くに、雑行の中の雑行雑心、雑行専心、専行雑心あり、亦正行の中の専修専心、専修雑心、雑修雑心は、此れ皆な辺地胎宮懈慢界の業因なり。故に極楽に生ずと雖も、三宝を見たてまつらず、仏心の光明、余の雑業の行者を照摂せざるなり。

と。

およそこの釈の下に、大別すると第一要門、第二真門の二科ある中、上記の引文は、要門であり、要門下を細分すると、つぎの如き科段となる。

- 一、釈成
  - 一、三経に約す（a）
  - 二、正しく観経について弁ず
    - 一、先ず方便の願意を明かす（b）
    - 二、正しく経意を述ぶ
      - 一、願に依り要門を開くことを明かす（c）
      - 二、要門所出の法を弁ず（d）

門
- 三、此経の彰の一義を示す（e）
- 三、通じて一代教を判ず
  - 一、引釈（f）
  - 二、正判（g）

要
- 二、重ねて正助雑の三義を釈す
  - 一、正弁
    - 一、雑行を釈す（h）
    - 二、正助を釈す（i）
  - 二、会釈（j）
  - 三、料簡（k）

以下においては、「化身土巻」本（真聖全二・一五七以下）の真門下の文を引用し、後に分科を試みようと思う。

(a) 夫れ濁世の道俗、速かに円修至徳の真門に入って、難思往生を願ふべし。

(b) 真門之方便に就いて、善本有り、徳本有り、復た定専心有り、復た散専心有り、復た定散雑心有り。

(c) 雑心とは大小凡聖、一切善悪、各々助正間雑の心を以って名号を称念す。良に教は頓にして根は漸機なり。行は専にして心は間雑す。故に雑心と曰ふなり。定散の専心は罪福を信ずる心を以って本願力を願求す。是れを自力の専心と名づくるなり。善本とは如来の嘉号なり。此の嘉号は万善円備せり。一切善法の本なり。故に善本と曰ふなり。徳本とは如来の徳号なり。此の徳号は一声称念するに、至徳成満し衆禍皆な転ず。十方三世の徳号の本なり。故に徳本と曰ふなり。

(d) 然れば則ち釈迦牟尼仏は功徳蔵を開演して、十方濁世を勧化したまふ。阿弥陀如来は本と果遂の誓を発して（此の果遂の願は二十願）、諸有の群生海を悲引したまへり。

(e) 既にして悲願有（いま）す。植諸徳本の願と名づく。復た係念定生の願と名づく。復た不果遂者の願と名づく。亦

回心回向の願と名づくべきなり。

(f) 引文次の如し。

(1)〔大経〕二十願文（無量寿経上、真聖全一・一〇）
(2)〔大経〕於此諸智疑惑不信（同下、真聖全一・四三）
(3)〔大経〕無善本不得聞此経（同下、真聖全一・二七）
(4)〔如来会〕二十願文（上、真聖全一・一九〇）
(5)〔平等覚経〕果遂益機情失（二、真聖全一・一〇〇）
＊選択集、（真聖全一・九三六）
(6)〔観経〕付属持名（真聖全一・六六）
(7)〔小経〕念仏諸善廃立（真聖全一・六九）
(8)〔定散義〕念仏広讃（真聖全一・五二二）
(9)〔散善義〕諸仏勧讃、諸仏証誠（真聖全一・五三四）
(10)〔散善義〕称名要益（真聖全一・五五二以下）
(11)〔散善義〕専称仏名（真聖全一・五五八）
(12)〔法事讃〕念仏選説（下、真聖全一・五九七）
(13)〔法事讃〕念仏難信（真聖全一・六一一）
(14)〔法事讃〕念仏最勝（真聖全一・六〇四）
(15)〔般舟讃〕真門勧励（真聖全一・六八八）

(16)〔集諸経礼懺儀〕専雑得失（下、大正四七・四六七a）

(17)〔弥陀経義疏〕余行少善、襄陽石経文、念仏多善（大正三七・三六一c）

(18)〔弥陀経疏〕執持名号（大正三七・三五五c）

(19)〔大経〕弘願難信（下、真聖全一・四六）

(20)〔涅槃経〕善知識梵行因、正見悪行因、信心菩提因（北本三五、大正一二・五七三c）

(21)〔涅槃経〕信不具足、信正信邪、信不具足過失、二種涅槃、戒不具足、聞不具足（北本三六、大正一二・五七五b以下）

(22)〔涅槃経〕三種善語、善知識徳相、応病与薬、能度苦海（北本二五、大正一二・五一一b）

(23)〔華厳経〕善知識恩徳（唐訳七七、大正一〇・四二五c）

(24)〔華厳経〕知恩報徳（唐訳六〇、大正一〇・三二六b）

(25)〔般舟讃〕弥陀恩、釈迦恩（真聖全一・六九五、同上・七〇〇以下）

(26)〔礼讃〕弥陀恩、釈迦恩、本師知識恩（真聖全一・六六一）

(27)〔集諸経礼懺儀〕化他報恩（下、大正四七・四六九b）

(28)〔法事讃〕二尊慈恩（下、真聖全一・六一一）

(29)〔法事讃〕難発信心今已発（真聖全一・六一五）

(g) 真に知んぬ。専修にして雑心なる者は、大慶喜心を獲ず。故に宗師は、「彼の仏恩を念報すること無し、業行を作すと雖も、心に軽慢を生ず、常に名利と相応するが故に、人我自ら覆ふて同行善知識に親近せざるが故に、楽(この)みて雑縁に近づきて往生の正行を自障障他するが故に」と云へり。悲しきかな。垢障の凡愚、無

際より已来、助正間雑し定散心雑するが故に、出離其の期無し。自ら流転輪回を度るに、微塵劫を超過すれども、仏願力に帰し叵く大信海に入り叵し。良に傷嗟すべし、深く悲歎すべし。凡そ大小聖人、一切善人、本願の嘉号を以って己れが善根とするが故に、信を生ずること能はず。仏智を了せず彼の国を建立せることを了知すること能はず、故に報土に入ること無きなり。是を以って愚禿釈の鸞、論主の解義を仰ぎ宗師の勧化に依って、久しく万行諸善の仮門を出で永く双樹林下往生を離る。善本徳本の真門に回入して偏へに難思往生の心を発しき。然るに今特に方便の真門を出でて選択の願海に転入せり。速かに難思往生の心を離れて難思議往生を遂げんと欲す。果遂の誓、良に由あるかな。爰に久しく願海に入りて深く仏恩を知れり。至徳を報謝せんが為めに、真宗の簡要を摭ふて恒常に不可思議の願海を称念す。弥々斯を喜愛し、特に斯を頂戴するなり。（教行信証、化身土巻本、真聖全二・一六五）

と。この第二真門の科段は次の如し。

- 真門
  - 一、略して勧発す（a）
  - 二、正しく義を明かす
    - 一、直釈
      - 一、正弁
        - 一、標（b）
        - 二、釈（c）
      - 二、立意（d）
      - 三、指願（e）
    - 二、引文(廿八文)（f）
    - 三、結誡並びに従仮入真（g）

ここで一の問題を生ずる。「化身土巻」本（真聖全一・一五三）には、「此の要門より、正・助・雑の三行を出す」

と言うが、善導大師の『四帖疏』の上の正明は仮ではなかろうか。これについて思うに、それはそうではない。何となれば、これは大師のうえは真仮両通である。そして、その中、その仮の義を聖人は相承しているのである。

また不審を生ず。正助を釈して「正とは五種の正行なり、助とは名号を除いて以外の四種是れなり」（先の引文には五種となすが、他の一本に四種となすのが正しいと思う）と言うているが、この文意はいかん。思うに、正を釈して五種となすのは、助に対するならば、よろしく名号と言うべきである。しかも今そうでないのは、開合を互いに出すからにほかならない。「名号を除いて已外の四種」と言うのは、助正をもって真仮を区別するものである。すなわち「称名」と言わないで「名号」と言うものは、第五の「一心専念」（助の四種でないもの）の弘願に着眼せしめるためにほかならない。もしも（一心専念の正業、五あり）第六の助業に着眼するならば、第五（の一心専念―上述）も亦仮を成じ、仮の助正となるのである。

これを詳解すれば、正の五種は開門であって（区別し簡んだものではなく）、真・仮両通といわねばならない。そして「名号を除いて……」以下のところは簡門であって助正の釈は親しきについて真仮を分かつもの、その仮は即ち雑修であって、「一向専修」の真門もまたこれに摂する。何となれば「専修」は弘願に局るからである。

また一の不審を生ず。正助と及び雑行に何故に心行の専雑を分かつのか。その意味いかん。思うに雑行の下には、専ら一善を修するのを専行と言い、二行以上、これを雑えて修するのを、雑行という（上記の引用文参照）。

また「専雑二心」は、以下の如く三義・五義に解せられる。三義とは、

(イ) 或いは専ら西方に向かうのを「専回向」と言い、
(ロ) 或いは定、或いは散、各々一善を回向する心を「専心」と言い、
(ハ) 兼ねて定散の心を回向する心を「雑心」と名づける。

次にまた五義とは、

(イ)　万行の中、一を取って、一行を回向する心を「専心」と名づけ、

(ロ)　或いは諸行を雑え回する故に「雑心」と名づけ、

(ハ)　或いは定散各々一心に依るのを「専」と名づけ、

(ニ)　定散二心雑わるのを「雑」と名づけ、

(ホ)　また定散は即ち自力の名であって、自力心が雑わる故に、「雑」と名づける。

専心の釈には、定とも散ともなく、雑心の釈には回向の言がない。これは彼此互顕（影略互顕）と言ってよい（一方に無くても、それがあることを他方からあらわす）。

正雑心行の釈は、古来それぞれ一義によっている。しかるに機類が千差万別であり、迷執がまた異なるから、聖人の所明は、助正の下（上記(i)を見よ）、および真門の下、その他『愚禿鈔』（下、真聖全二・四七二b以下）等に望めると、具略出没があって、一概に言うことができない。

思うに行の専雑にも、通別があるであろう。通の方は、もし正行に対するならば、通じてこれは雑行である。そして別の方は、雑行のなか、分別すればこの中に専があり、雑がなければならない。さらにまた通の方は、心の専・雑のなか、さきに五義をあげておいた中の前後の二義は通じてある。何となれば、それはすべてに通じているから、といえよう。また別の方は、五義の中、中間の三義は別にほかならない。何となれば、それは別して雑のなかに専・雑を分けるからである。

いまこの「化身土巻」本（真聖全二・一五五）の上では、行の専雑は、行に約するのを親しとし、心の専・雑はといえば専の方は行を専らにするのを親しとなし、雑の方は、定散二心が雑わるのを親しとするといってよい。しか

るに「専回向」は、専ら西方に向かうものと言うべきであり、「定散二心雑わる」のは、自力の雑心とも窺うべきである。そこで文処によって、親と疎とがあるとは言え、諸義は並びに通じると考えてよい。

また正助の下、行の専修は、容易に知りうる通りである。つぎに心の専修は、「五正行を専らにして二心無し」（前掲文(i)）とは、行について分かつ。そして「定専心・散専心・定散雑心」（同上）とは、定・散の側で言うものである。この中でもまた専ら正行を修する義があるべきであり、また定散即ち自力の義も存しているであろう。しかもこれは今の文相ではない。

ここで一の問題を生じる。正助の下、これは助正已分であるか、助正未分であるか。第一説では、助正未分となし、第二説では助正已分の機とした。今ここでは第二説を採るが、しかしそこに第一説をも兼ねるものと私は考える。何となればこの助正の下は、善導大師の「散善義」の開列五正と合門助正の諸機とを併せ釈しているからであり、さらに「亦正助について……」（上記引用文(i)参照）と言うているからにほかならない。これについては先に解明した通りである。

(イ)　まず助正已分の側でいうならば、助正は安心においてこれを分かつ。その修相は専・雑を分かつとは言っても、称名を省かないものであって、「唯称仏名」（前掲文(i)参照）は、もとより専修であり、助を廃せないものの如くである。

(ロ)　つぎに助正未分を兼ねるとは、「散善義」には、すでに此の機があり、いまもまたこれを除くことはできない。すなわちこれは、標の「正助」（前掲文(i)参照）の正より来るのである。

またここで不審があるのは、「唯称仏名」というのは、真か仮か。この問題につき、ある学者は(a)弘願とし、他は(b)真門とした。

(b)　真門としたのは、後に判じて、化土の業因（上掲文(k)参照）となすからこのように言う。また(a)弘願となすのは、「専修其の言一にして、其の意惟れ異なり」（上掲文(i)参照）と言うからである。このとき真門は、五専の中、専の名に摂すべきで、別釈がないのは弘願となす。そして義には、上の文を推定して、それと考えるのである。真門釈となす義には、下の真門釈に譲るものとなす。

「此の行業に就いて」（上掲文(i)参照）の文は(a)弘願となす義には、近く「五専」を指すものとするのである。また(b)真門となす義には、これは「唯称仏名」及び「五専」を指すものという。

上記の諸説も何れも理があり、それらを用いてよい。

ここで一の問題を生じる。「五専」とは、「助正已分」か「助正未分」か。これにつき、つぎの二説がある。第一説（a）では、これは助正同視の人で、五正各専であるという。また第二説（b）では、これは五の中、一を取って専らこれを修し、第四の称名を助けるものであって、助正已分とする。何となれば、「唯称仏名」もまた助正があるからにほかならない。たとえばこれは専門学者が、専門外の他の学を修めるようなものである。すなわち第四の専名もまた必ずしも他を捨てない。

雑修もまたこれと同様に二説がある。第一説（a）では、二行以上を修するのを雑と名づけ、助正未分で、並修の人となす。第二説（b）では、二行または三行などを混雑して、兼ねて第四を助けるのを雑となす。これは助正已分である。上記二説の中、今ここには第二説を採るが、しかし第一説をも兼ねるとみてよい。そのことについてはさきに弁じた通りである。

ここで不審を生ず。正助の判より、さらに専行心中の分別があるが、更にその分別を細弁するならば、いかようになるか。これについては、「化身土巻」本（同上）（前掲引文参照）に出ている。ここにおいて先哲の指南により、

八句として分別しうることを記したい。八句は次の如し。

〈無〉

- 正
  - 行専（一行）　心専（定又散）
  - 行雑（多行）　心雑（定散雑）
  - 行専（一行）　心雑（定散雑）
  - 行雑（多行）　心専（定又散）
- 雑
  - 行専（一行）　心専（定又散）
  - 行雑（多行）　心雑（定散雑）
  - 行専（一行）　心雑（定散雑）
  - 行雑（多行）　心専（定又散）

〈無〉

これは正しい格として示す。しかしさきの分別によって、さらに詳しく分別すれば、復た重々となるのである。まず上記の表示の中、〈無〉と記したものは、聖人の判にないことを表わす。そしてこれに関しては、古来、異説がはなはだ多い。しかも私の見るところ、およそ機類は一定しておらず、不定であるから、もしもさらに詳しく開くときは、無量になるといってもよい。この義を顕わす故に、出没があって、一定していないのである。

ここで一の問題を生じるであろう。もしも聖人の取扱いについて、三願の摂属を論じるならば、いかようになるであろうか。もし三門開示の場合は、次の如くなるであろう。

(a)　要　門＝雑　行
(b)　真　門＝助念仏
(c)　弘　願＝但念仏

即ち(a)要門は、第十九願諸行往生の機類であるから、雑行をもってその当分とする。たとい正行によるとはいっても、正雑未分の人は、またこれは雑行の中に摂められるのであって、もとより要門の分斉とせねばならない。そして「五専」および兼行の中、助正未分の機は、並びに雑修の中の専雑であるから、なおこれは要門の摂である。

しかし行体（真実）より引き上げるならば、これは真門の摂といわねばならない。その助正已分にして並因の人は、いわゆる要門の終り、真門の初めである。それ故に、もとより行体より引き上げると、真門に摂せねばならない。何となれば、すでに念仏の勝れることを知るからである。

念仏が勝れることを知っても、弘願なのではない。何となれば、「化身土巻」本（真聖全二・一五七）の真門釈下（前掲文(c)参照）に、「助正間雑心を以って、名号を称念す」と説くのは、心がすでに雜し、行もまた助正間雑するものがあるべき理であるからである。

また観経の付属の文（真聖全一・一五九）を真門下に引用（上掲文の(f)の中、(6)参照）してあるが、これは下三品の念仏を、小経に合するもので、この経の念仏は、直ちに小経当分の念仏ではない。何となればこの人は、多くは助正已分、（助因正因）並因の分斉であるからである。

しかるに、機失の同ずる辺から言えば、要門に摂めねばならない。何となれば、またこれは雑修の中の専・雑なのであって、雑修の名はもとは失の名であるからである。かの「化身土巻」本（真聖全二・一四七）の要門下に、これを分別して「雑修の者は、執心不牢固と為す」（執持名号の心が堅くない人）と説いているのは、全くこの意に

ほかならない。この雑修は、雑行の外にあるけれども、機失が雑行に同ずるから、雑行の摂であって、要門の分斉である。

(b) 真門は一向専修であって、助を仮るとは言っても、ただこれは助縁分斉にほかならない。そして正因はまさしく称名である。これを真門当分の機となす。すなわち正しく真門下に明かすものはこれなのである。

(c) 弘願は但念仏であって、純らこれは一向専念の機にほかならない。聖人の『一念多念文意』(真聖全二・六一二)に、三定聚を明かすなか、邪定聚は雑行雑修とし、不定聚は自力念仏とし、正定聚は他力の行人としているが、これは全く今の意である。

ここで一の不審を生じる。もしも、以上の如く言うならば、何故に今の釈には、真門を要門下に置くのであるか。思うにこれについては二の理由が考えられる。

第一には、機執に従えて貶するからにほかならない。すなわち善導大師と法然上人との両祖の正行は、すでに仮を帯びる故に、一たびはこれを開いてさらに進めて雑修及び一向専修の真門を示すのである。しかるに褒めることは、却ってこれは貶しめることをなすといってよい。すなわち行者が乱れることを恐れるから且らく進めて雑行に区別するとはいっても、またこれを貶して要門に同ずることを示すものである。

第二には、転入の経意を示すためにほかならない。すなわち観経の文は、もと正・雑未分、諸行往生の願意を開くものであって、これを要門当分の機となす。しかるに定善十三観の中、正行の側でいうものは、おのずから正・雑已分の義があり、さらに助正に著眼せしめて、転入を計るものである。かの善導大師の『観経疏』は、もとこの意を開く。そして聖人もまたこれを相承されているのである。

またここに問題を生じる。かの真門念仏の義相は如何ようであるか。私は真門には二種の取扱いがあると思う。

第一には、行専心雑、すなわち行は一行であって、心が間雑する故に、真門を成ず。第二には心雑の故に、行もまた雑である。すなわち心が間雑する故に、行相もまた間雑す。心に、助業を因に擬することをしなければ、修相を助けると憶うことは、なんら差支えないと心得るから、行相の上に、また助正が間雑するのである。

これら二種の取扱いがある中、私は後の扱い方を採る。

ここで一の問題を生ず。聖人の『愚禿鈔』下（真聖全二・四七一a以下）の次の文は、如何に取扱うべきであろうか（引文の前と後とにある『四帖疏』の文は略して引かず）。その文にいう。

次に行に就いて信を立つれば、然るに行に二種有り、一には正行、二には雑行なり。正行に就いて、五正行・六一心・六専修有り。

五正行とは、一に一心に専読誦、二に一心に専観察、三に一心に専礼仏、四に一心に専称仏名、五に一心に専讃嘆供養なり。又

此の正の中に就いて、復た二種有り。一には一心に弥陀の名号を専念する、是れを正定之業と名づく。二には若し礼誦等に依るは、即ち名づけて助業と為す、と。

六一心とは、次での如く一心なり。

六専修とは、次での如く専修なり。

又復た正雑二行に就いて、復た二行有り。一には定行、二には散行なり。

又復た正雑に就いて、復た二種有り。一には念仏、二には観仏なり。

又念仏に就いて、復た二種有り。一には弥陀念仏、二には諸仏念仏。法身、報身、応身、化身。

又復た弥陀念仏に就いて、二種有り。一には正行定心念仏、二には正行散心念仏。弥陀定散の念仏、是れを

浄土の真門と曰ふ、亦一向専修と名づくるなり。応に知るべし。
又復た諸仏念仏に就いて二種有り。一には雑行定心念仏、二には雑行散心念仏。諸仏定散の念仏、是れ雑中の専行なり、と。応に知るべし。
又復た観仏に就いて、復た二種有り。一には正之観仏、二には雑の観仏。
又正之観仏に就いて、復た二種有り。一には真観なり。二には仮観なり。
又復た真仮に就いて十三の観想有り。日想、水想、地想、宝樹想、宝池、宝楼、華座、像想、真観、観音、勢至、普観。雑観。
又復た正の散行に就いて四種有り。読誦、礼拝、讃嘆、供養。
上より来た、定散六種兼行するが故に雑行と曰ふ。是れを助業と名づく。名づけて方便仮門と為す、亦浄土の要門と名づくるなり、応に知るべし、と。
又復た雑の観仏に就いて二種有り。（又真仮有り）。一には無想離念、二には立相住心なり。
又復た雑の散行に就いて三福有り。一には孝養父母、奉事師長、慈心不殺、修十善業なり。二には受持三帰、具足衆戒、不犯威儀なり。三には発菩提心、深信因果、読誦大乗、勧進行者なり、と、
上より来た、一切定散諸善悉く雑行と名づく。六種の正に対して、応に六種の雑有るべし。雑行之言は、人天・菩薩等の解行雑するが故に雑と曰ふなり。元より来た、浄土の業因に非ず。是れを発願之行と名づく。亦廻心の行と名づく。故に浄土の雑行と名づく、是れを浄土の方便仮門と名づく、亦浄土の要門と名づく。凡そ聖道・浄土・正雑・定散、皆な廻心之行なり、と。応に知るべし。
と。この引用文につき、古来諸説があるが、私は次の如く解する。ここに四帖疏の文を引用するところは（同・四

七二）、その『疏』の如く解すべきであろう。そして合門助正は、「信巻」本（真聖全二・五四）に引用してあるが、これは真と取扱われたものにちがいない。しかるに「化身土巻」本（真聖全二・一五〇）には開の方も合の方も引用された。そこでこれは仮に通ずると考えてよい。しかも上記『愚禿鈔』下（真聖全二・四七二b・a）の文は、その仮の義による。思うにこれは助正の語において、行者が誤りに陥ることを恐れるからにほかならない。

ここで問題は、仮の義は助正已分か未分か。これは未分と思う。それは上の引文の如く、「正観仏」というからである。しかるに助正已分、並因の機は、機より貶すれば、仮門に摂し、体より進めるならば、これを真門に摂すべきである。

またさきの引文より前の『愚禿鈔』下に小経を出し、「専修（五種なり）」というのは、五正行を真門となすものとみてよい。

ところで、前に引用した『愚禿鈔』下（真聖全二・四七二）の文に、「上より来た、定散六種兼行する故に、雑行と曰ふ、是れを助業と名づく。名づけて方便仮門と為し、亦浄土の要門と名づくるなり。応に知るべし」というなか、助業とは如何なる義であるか。思うに雑修は、すでに助正を弁じないのであって、正に正の義がない。そこでこれを貶して、特に助業に同ずるのである。聖人の『和讃』や、その他の聖教に出るものも、これに準じて釈しうるであろう。

第六項　親鸞の聖教と業

第一款　行巻に見る業説

もと行は、梵語で caryā と言い、業は karman と言い、原語を異にしている。そして一般には業は迷界現出の

因法の側を指し、行は八正道の如き、悟界をあらしめる側をいう。しかし業を広く人間の行為とみるときは、悟りへの行為においても業と名づけて何ら差支ないはずである。そして浄土真実の行を顕わす行巻において、行が業と呼ばれるのであって、これは決して誤りではない。その中、幾つかを掲げるならば次の如し。行巻（真聖全二・八）に説く。

　爾れば、名を称するに、能く衆生の一切の无明を破し、能く衆生の一切の志願を満てたまふ。称名（行）は則ち是れ最勝真妙の正業なり、正業は則ち是れ念仏なり、念仏は則ち是れ南无阿弥陀仏なり、南无阿弥陀仏は即ち是れ正念なりと。知る可しと。

と。また行巻（同上・三五）に説いていう。

　今弥勒付嘱の一念は、即ち是れ一声なり、一声は即ち是れ一念なり、一念は、即ち是れ一行なり、一行は即ち是れ正行なり、正行は即ち是れ正業なり、正業は即ち是れ正念なり、正念は即ち是れ念仏なり、則ち是れ南无阿弥陀仏なり。

と。また信巻本（同上・五三）にいう。

　若し仏の所有の言説は、即ち是れ正教・正義・正行・正解・正業・正智なり。

と。つぎに行信は二而不二であるという意味で行巻ではないが、信巻を挙げると、信巻末（同上・七三）に説く。

　故に知んぬ、一心は是れを如実修行相応と名づく。即ち是れ、正教なり、是れ正義なり。是れ正行なり、是れ正解なり、是れ正業なり、是れ正智なり。

と。

行巻（同上）に、平等覚経の「唯清浄に戒を有てる者、乃ち還って斯の正法を聞く」と言う文を引用しているの

は、戒行をたもった業により聞法しうるという意であって、聞法のできる宿善（宿業）を示すものにほかならない。また行巻（同上・三三以下）の文は、「行により証る」のと「信により証る」という両方のことを知る上の重要の文で、この文中の「業識」は、明確にされねばならない。文にいう。

良に知んぬ、徳号の慈父ましまさずば、能生の因闕けなむ。光明の悲母ましまさずば、所生の縁乖きなん。能所の因縁和合すべしと雖も、信心の業識に非ずば、光明土に到ること无し。真実信の業識、斯れ則ち内因と為す。光明名の父母、斯れ則ち外縁と為す。内外の因縁和合して、報土の真身を得証す。

と。起信論では、(1)業識、(2)転識、(3)現識、(4)智識、(5)相続識の五意を立てるが、これは次第に細より麁に至り、次第に依止して生ずる故、意と称せられ（意に能生と依止と二あり）、この業識は、真如が无明に依り始めて起動した位であるともいう。しかし行巻の業識は、善悪の業に依って招いた果報の識を指すであろう。倶舎論九（大正二九・四八b）にいう。

宿惑の位は无明なり、宿の諸業を行と名づく、識は正しく生を結ぶ蘊なり。

と。その旧訳、倶舎釈論七（大正二九・二〇五b）にいう。

宿惑の位は无明なり、及び宿業を行と名づく。託生の陰を識と名づく。

と。この倶舎論の意に依れば、結（惑）と業とに依り生ずる所の業という意味で、業識と言われるのであり、この行巻は、人間として生れるには父母の縁のほかに業識（因）があり、この主因なくしては人間の生は、ありえない。その如くに、信心がなくては（それは業識に喩えられるもの）、光明土には生じえない、として示す意である。この業識は微細なる意（阿頼耶識の如きもの）を指す意ではあるまい。ここに解したような業識が行巻の真意とみるときは、親鸞聖人は一応倶舎論所説の業説は、一般仏教学徒が受け容れる如き仏教基礎学として、用いられてい

るであろうと推測しても、あやまりではなかろう。

行巻（同上・一六）に、論註の文を引き、真実功徳相を説くところに、⑴不実功徳と⑵真実功徳を説き、その二種の功徳の解説の文を挙げるところに、清浄業発起のものと、そうでないものとを説くところ、業分類の一種とみることができ、浄土門における業思想の一端を知ることができる。文にいう。

真実功徳相とは、二種の功徳有り。一には、有漏の心より生じて法性に順ぜず。所謂る凡夫人天の諸善、人天の果報、若しは親因、若しは果、皆是れ顚倒す、皆是れ虚偽なり。是の故に不実の功徳と名づく。

二には菩薩の智慧清浄の業より起りて、仏事を荘厳す。法性に依って清浄の相に入れり。是の法、顚倒せず虚偽ならず、真実の功徳と名づく。云何んが顚倒せざる、法性に依り二諦に順ずるが故に。云何んが虚偽ならざる。衆生を摂して畢竟浄に入るが故に。

と。

つぎに、善導の礼讃の文を行巻（同上・二〇）に引くものは、業の字を用いてはないが、我れわれ凡夫自身の罪業の身となすもので、その凡夫の救われる道如何んということに解答するものである。その文にいう。

又云はく、現に是れ生死の凡夫、罪鄣深重にして、六道を輪回せり、苦しみ言ふべからず。今善知識に遇ふて、弥陀本願の名号を聞くを得たり。一心に称念して、往生を求願せよ。願はくは仏の慈悲、本弘誓願を捨てたまはざれば、弟子を摂受したまへり。

と。さらに行巻（同上・三四）に智昇師の集諸経礼懺儀下巻の文を引用している。その文にいう。

深心は即ち是れ真実の信心なり。自身は是れ煩悩を具足せる凡夫、善根薄少にして三界に流転して火宅を出でずと信知す。今ま弥陀の本弘誓願は、名号を称すること、下至十声等に及ぶまで、定んで往生を得しむと信知

して、疑心有ること無し。故に深心と名づく。

と。ここにも業の字はないが、善根薄少というとき、それが善業と同じであることは言うまでもない。

第二欵　信巻に見る業説

さらに信巻本（真聖全二・五二）には、次の如く善導の散善義の文を引く。

又若し善の三業を起さば、必らず真実心の中に作したまひしを須ひて、内外明暗を簡ばず、皆真実を須ひるが故に、至誠心と名づく。二には深心。深心と言ふは即ち是れ深信の心なり。亦二種有り。一には決定して深く自身は現に是れ罪悪生死の凡夫、曠劫より已来、常に没し常に流転して、出離の縁有ること無しと信ず。二には決定して深く彼の阿弥陀仏の四十八願は衆生を摂受して疑なく慮なく、彼の願力に乗じて定んで往生を得と信ず。

と。この二種深信の文において、業の字はなくても、機の深信の方は、凡夫が罪業の故に迷界に沈淪しつづけて来たことを述べ、法の深信の方は、阿弥陀仏は大願業力を以って、必らず凡夫の救われることの確信を示す。即ちその内容は、凡夫と仏との業以外にないことを述べるものとみてよいのである。

また次に信巻本（同上・五四）に散善義の文を引く。

汝等衆生、曠劫より已来、今生の身口意業に及ぶまで、一切凡聖の身の上に於いて、具さに十悪・五逆・四重・謗法・闡提・破戒・破見等の罪を造りて、未だ除尽すること能はず、然るに此等の罪は、三界の悪道に繋属す。云何ぞ一生の修福念仏して、即ち彼の無漏无生の国に入りて、永く不退の位を証悟することを得むや。

と。これは凡夫のみでなく聖者をも含めて、曠劫已来、罪業を造って三界に繋属してきたことを説くものである。聖者とて、必らずしもすべて三界解脱しおわるとは限らないことを示す。

また信巻本（同上・五八）には、再び先きに行巻に引用した善導の集諸経礼懺儀下の善根薄少の文を引用している。

さらに信巻本（同上・六二）の自釈の文にいう。

然るに无始より已来、一切群生海、无明海に流転し、諸有輪に沈迷し、衆苦輪に繋縛せられて、清浄の信楽無し、法爾として真実の信楽無し。……一切凡小、一切時の中、貪愛の心、常に善心を汚し、瞋憎の心、常に能く法財を焼く。急作急修して頭燃を炙ふが如くすれども、衆べて雑毒雑修の善と名づく、亦虚仮諂偽の行と名づく、真実の業と名づけざるなり。

と。ここには无漏真実の業と、有漏虚仮の業とを対比して説いてあり、これは浄土門における一の業分類とみてよいものである。この文中、悪業を「行」と呼んでいることは、注意せられてよい。

また信巻末（同上・七五四）には、次の如く自釈す。

断と言ふは、往相の一心を発起するが故に、生として当に生を受くべき無し、趣として、更に到るべき趣無し。已に六趣・四生、因亡じ果滅す、故に頓に三有生死を断絶す。故に断と曰ふ。四流は則ち正暴流なり、又生老病死なり。

と。この文はその意味するところは、明らかに惑業断じて迷界の滅することを示す。

さらに信巻末（同上・七四以下）に善導の般舟讃を引いて言う。

厭へば娑婆永く隔つ、忻へば浄土常に居せり。隔つれば則ち六道の因亡じ、淪廻の果、おのづから滅す。因果頓に亡じて、則ち形と名と頓に絶えぬるをや。

と。これはその意味するところ、浄業によって輪廻の迷界の消滅するところを説くものである。

信巻末（同上・八一以下）には、涅槃経（北本一九・南本一七）の長文が引用されているが、そこに華報・果報の説かれる正しい業因業果の考えと、その因果を撥无する外道の師説とが対比して説かれ、後に阿闍世大王が无根信を得たことが示され、それに依って罪業の滅することを説く。ここは浄土教を奉ずる者の正しい業観を見る上に、極めて重要である。それは決して一般仏教の業観と異ってはいない。文にいう。

爾の時に、王舎大城に阿闍世王あり。其の性弊悪にして、善く殺戮を行ず。口の四悪・貪・恚・愚癡を具して、其の心熾盛なり。乃至而るに現世の五欲の楽に貪著するが故に、父の王辜無きに横に逆害を加す。父を害するに因って已れが心に悔熱を生ず。乃至 心悔熱するが故に、徧体に瘡を生ず。其の瘡臭穢にして附近す可からず。尋ち自ら念言すらく、我今此の身に已に華報を受けたり、地獄の果報、将に近づきて遠からずとす。爾の時に其の母韋提希后、種種の薬を以ってして、為めに之を塗る、其の瘡、遂に増すれども降損有ること無し。王即ち母に白さく、是くの如き瘡は心よりして生ぜり、四大より起れるに非ず。若し衆生能く治すること有りと言はば、是の処り有ること無けむ。

時に大臣有り、日月称と名づく。王の所に往至して一面に在って立ちて白して言さく、大王、何が故ぞ愁悴して顔容悦ばざる、身痛とやせむや、心痛とやせんや。王臣に答へて言はく、我れ今身心豈に痛まざることを得むや、我が父辜無きに、横に逆害を加す。我れ智者に従ひて曽て是の義を聞きき、世に五人有り、地獄を脱かれず、謂はく五逆罪なり。我れ今ま已に无量无辺阿僧祇の罪有り、云何んぞ身心をして痛まざることを得む。又良医の我が身心を治せむもの無けむ、と。臣、大王に言さく、大いに愁苦すること莫れ、と。即ち偈を説きて言はく、

苦し常に愁苦せば愁へ遂に増長せむ。

人の眠りを喜めば眠り則ち滋く多きが如し。
婬を貪し酒を嗜むも亦た是くの如し。

と。王の言ふ所の如し、世に五人有り、地獄を脱れずとは、誰れか往きて之を見て王に語るや。地獄と言ふは、直ちに是れ世間に多く智者説かく、王の言ふ所の如し、世に良医の身心を治する者無けむ。今大医有り、富蘭那と名づく。一切智見して自在を得て定んで畢竟じて清浄梵行を修習して常に无量无辺の衆生の為めに无上涅槃の道を演説す。諸ゝの弟子の為めに是くの如きの法を説けり—黒業有ること无ければ、黒業の報無し、白業有ること無ければ、白業の報無し、黒白業無ければ、黒白の業報無し、上業および下業の有ること無し、と。是の師今王舎城の中に在す。惟願はくは大王、屈駕して彼に往け、是の師身心を療治せしむべし、と。時に王答へて言はく、審らかに能く是くの如き我が罪を滅除せば、我れ当に帰依すべし、と。

この外道の師は、現代でも此の主張をなす人多く、実に業因業報を撥无する人である。善悪の業（白業・黒業）を説く仏教とは全く異る主張であった。つぎの文（同上・八二以下）に言う。

復た一の臣有り、名づけて蔵徳と曰ふ。復た王の所に往き、而して是の言を作さく、大王、何故ぞ面貌憔悴して、脣口乾燋し、音声微細なるや、と。乃至何の苦しむ所あってか、身痛とせむや心痛とせむや、と。王即ち答へて言はく、我れ今身心云何んぞ痛まざらむ、我れ癡盲にして慧目有ること無し、諸ゝの悪友に近づきて、為れ善く提婆達多悪人の言ばに随って、正法の王に横に逆害を加す、我れ昔し曽て智人の偈説せしを聞きき、

若し父母仏及び弟子に於いて
不善の心を生じ悪業を起さむ。
是くの如きの果報、阿鼻獄に在りと。

是の事を以っての故に、我れ心怖して大苦悩を生ぜしむ、と。又良医の救療を見ること無けむ、と。大臣復た言はく、惟願はくは大王、且らく愁怖すること莫れ、と。法に二種有り、一には出家、二には王法なり。王法といふは、謂はく其の父を害せり、則はち王国土、是れ逆なりと云ふと雖も、実に罪有ること無けむと。迦羅羅虫の要らず母の腹を壊って然して後、乃ち生ずるが如し。生の法是くの如し。母の身を破ると雖も実に亦罪无し、騾腹懐妊等の亦復た是くの如し。治国の法、法として応に是くの如くなるべし、父兄を殺すと雖も、実に罪有ること無けむ。出家の法は乃至蚊蟻殺する、亦罪有り。乃至王の言ふ所の如し、世に良医の身心を治する者無けむ、と。今大師有り、末伽梨拘除梨子と名づく、一切知見して衆生を憐愍すること、猶ほし赤子の如し、已に煩悩を離れて能く衆生三毒の利箭を抜く、と。乃至是の師今王舎大城に在す、惟願はくは大王、其の所に往至して、王若し見ば、衆罪消滅せむと。時に王答へて言はく、審かに能く是くの如き我が罪を滅除せば、我当に帰依すべし、と。

この大臣の説くところは出家の法と王の法という両種の善悪業を立てるもので、これは第一義（勝義）の善悪、世俗の善悪を立てる仕方に似る。たしかに善悪の標準は相対的のものであり、仮法ではあるが、その世俗法の上で親を殺す罪を認めぬということは正しくない。王は王法を司る故に一切罪とならず、王は神聖にして侵すべからず、というのは正理ではない。また正義の聖戦ならば、戦争に際し敵人を殺すは正善なりとは云うべきでない。もし今日、世俗法に立っているからと言っても四の重業を善業となす者があれば、これは因果撥无の人と云わねばならない。それは仏法の許さないところである。

つぎに涅槃経の文（同上・八三）にいう。

復た一の臣有り、名づけて実徳と曰ふ。復た王の所に到って、即ち偈を説いて言はく、大王、何が故ぞ身の瓔

珞を脱ぎ首の髪逢乱せる、乃至是の如きなるや。乃至是れ心痛とやせむ、身痛とやせむ。王即ち答へて言はく、我れ今身心豈に痛まざることを得むや。我が父先王、慈愛仁惻して、特に見て矜念せり、実に過咎無し、往いて相師に問ふ、相師答へて言さく、是の児生れ已って定んで当に父を害すべし、と。是の語を聞くと雖も、猶ほ見て瞻養す、曽し智者の是くの如き言を作ししを聞きき、若し人通の母と、及び比丘尼を汚し、僧祇物を偸み、无上菩提心を発せる人を殺し、及び其の父を殺せむ、是くの如き人は、必定して当に阿鼻地獄に堕すべし、と。我今身心豈に痛まざることを得んや。大臣復た言はく、惟願はくは大王、且た愁苦すること莫れ、と。乃至一切衆生皆余業有り、業縁を以っての故に数々生死を受く、若し先王に余業有らしめむ者は、今之を殺せむに、竟に何の罪か有らむ。惟願はくは大王、意を寛にして、愁へること莫れ。何を以っての故に。若し常に愁苦すれば、愁へ遂に増長す、人眠りを喜めば、眠り則ち滋く多きが如し。婬を貪し酒を嗜むも、亦復た是くの如し。乃至刪闍邪毗羅胝子。

右の文意は人を殺しても、殺された本人の余業のために殺されたとし、殺を我心を以って解し弁解し、業因業果を撥无するものであるから、これは正しくない。現代人の中にも此の種の因果撥无の者は決して少なくはない。無我に立脚しない因縁果の理は不正である。

つぎに信巻末（同上・八三以下）には、次の如く説く。

復た一の臣有り、悉知義と名づく、即はち王の所に至って是くの如きの言を作さく、乃至王即ち答へて言はまく、我今身心豈に痛み無きことを得むや、乃至先王辜無きに横に逆害を興す、我亦曽し智者の説いて言ひしを聞きき。若し父を害すること有れば当に无量阿僧祇劫にして、大苦悩を受くべしと、我今久しからずして必らず地獄に堕せむ、又良医の我が罪を救療すること無けむと。大臣即ち言さく、惟願はくは大王、愁苦を放捨せ

よ、王聞かずや、昔王有り、名づけて羅摩と曰ひき、其の父を害し已って王位を紹ぐことを。跋提大王・毗楼真王・那睺沙王・迦帝迦王・毗舎佉王・月光明王・日光明王・愛王・持多人王、是くの如き等の王、皆な其の父を害して王位を紹ぐことを得たりき。然るに一として地獄に入る者無し。一として王の愁悩を生ずる者无し。地獄・餓畜・天中と言ふと雖も、誰れか見る者有るや。大王、唯だ二の有あり、一には人道、二には畜生なり。是の二有りと雖も因縁生に非ず、若し因縁に非ずば、何者か善悪有らむ。惟願はくは大王、愁怖を懐くこと勿れ、と。何を以っての故に、若し常に愁苦すれば、愁へ遂に増長す、人の眠りを喜めば眠り則ち滋く多きが如し。婬を貪し酒を嗜むもの亦復た是くの如し。乃至阿耆多翅舎欽婆羅。乃至

これは経験・実証の立場によって、業道自然の正しい宗教的因果を撥无するものであり、現代人にもこの考えの人びとは少なくない。そして因果を斥けておきながら、他の多くの人びともそうであるという弁解をなし、あえて因果を拒否して更に反省しようとしない。因果の正法は誠に受容し難い面をもつと云ってよいであろう。

悪として無きものなき趣、最も劣悪なる境界を地獄と言うが、その詭弁による地獄の解釈から、悪業による堕獄を否定しようとし、地獄なしとする者がいる。これと全同とは言えぬまでも、似通う詭弁は現代にもあり、こうした詭弁は許されてはならない。先の文につづいて信巻末（同上・八四以下）に、つぎの如く説く。

復た大臣有り、名づけて吉徳と曰ふ。乃至地獄と言ふは、何の義有りとやせむ、と。臣当に之を説くべし。地は地に名づく、獄は破に名づく━地獄を破せむ、罪報有ること無けむ、是れを地獄と名づく。又復た、地は人に名づく、獄は天に名づく━其の父を害するを以っての故に人天に到らしむ、是の義を以っての故に、婆蘇仙人唱えて言はく、羊を殺して人天の楽を得く、是れを地獄と名づく。又復た地は命に名づけ、獄は長に名づく━寿命を殺すを以っての故に長の故に地獄と名づく。大王、是の故に当に知るべし、実に地獄無けむ、と。大

王、麦を種えて麦を得、稲を種えて稲を得るが如し。地獄を殺す者は、還って地獄を得む、人を殺害しては応に還って人を得べし。大王、今当に臣の所説を聞くに実に殺害無かるべし。若し有我ならば、実に亦害無し、若し無我ならば、復た害する所無けむ。何を以っての故に。若し有我ならば、常に変易無し、常住を以っての故に殺害すべからず。不破不壊、不繋不縛、不瞋不喜は、猶ほ虚空の如し、云何んぞ当に殺害の罪有るべき。若し無我ならば、諸法无常なり、无常を以っての故に、念念に壊滅す、念念に滅するが故に、殺者死者、皆念念に滅す。若し念念に滅せば、誰か当に罪有るべきや。大王、火木を焼くに火則ち罪无きが如し、斧樹を斫るに、斧亦罪無きが如し、鎌草を刈るに、鎌実に罪無きが如し、刀人を殺すに、刀実に人に非ず、刀既に罪无きが如し。人云何んぞ罪あらむや。毒人を殺す、毒実に人に非ず、毒薬罪人に非るが如し。云何んぞ罪あらむや。一切万物皆な亦是くの如し、実に殺害无けむ。云何んぞ罪有らむや。惟願はくは大王、愁苦を生ずること莫かれ。何を以っての故に。若し常に愁苦せば、愁へ遂に増長せむ、人眠りを喜めば、眠り則ち滋く多きが如し。婬を貪し酒を嗜むも、亦復た是くの如し。今大師有り、迦羅鳩駄迦旃延と名づく。

この文において、我れわれは道徳的行為と身体の運動等とを区別せず、詭弁を用いて罪悪観念を抹消して何らはばからない現代世相の一部を見るような気がする。貪・瞋・痴の恐るべきを知らず、慚愧の心を失うことは、自他を暗くし、世界を暗くするものと言えよう。

また（同上・八五）、次の如く説く。

復た一の臣有り、无所畏と名づく。今大師有り、尼乾陀若犍子と名づく。乃至

と。これは、その主張が省略されているから、ここには触れずにおこう。

ところで涅槃経を信巻末（同上・九〇以下）には、諸法无自性であって、業も実在視し実体視し、固定視し別体視

すべきでないという旨を説く。それは恵心僧都が業即解脱として解明されたことと似通う趣きのもので、これは惑・業は不二であり、大乗の業説と言ってもよいであろう。もっとも仏縁に遇うて業解脱するのである。その文にいう。

大王、衆生の狂惑に、凡そ四種有り、一には貪狂、二には薬狂、三には咒狂、四には本業縁狂なり。我が弟子の中に、是の四狂有り。多く悪を作すと雖も、我れ終に是の人戒を犯せりと記せず。是の人の所作、三悪に至らず。若し還って心を得ば、亦犯と言はず。王本と国を貪して、此の父の王を逆害す、貪狂の心をもって与(た)めに作せり、云何んぞ罪を得む。大王、人の躭酔して其の母を逆害せむ、既に醒悟し已って悔恨を生ぜむが如し。当に知るべし、是の業亦報を得じ。今貪酔せり。本心の作せるに非ず。若し本心に非ずば、云何んぞ罪を得むや。大王、譬へば、幻師の四衢道の頭(ほとり)にして、種種の男・女・象・馬・瓔珞・衣服を幻作するが如し。愚癡の人は謂(おも)ふて真実と為す、有智の人は真に非ずと知る。殺も亦是くの如し。凡夫は実と謂へり、諸仏世尊は其れ真に非ずと知(しろ)しめせり。大王、譬へば山谷の響の声の如し。愚癡の人は、之を実の声と謂へり、有智の人は其れ真に非ずと知れり。殺も亦是くの如し。凡夫は実と謂へり、諸仏世尊は其れ真に非ずと知しめせり。大王、人の怨(あだ)有るが、詐り来りて親附するが如し。愚癡の人は謂ふて実に親しむと為す。智者は了達して乃はち其れ虚(むな)しく詐れりと知らむ。殺も亦是くの如し。凡夫は実に謂ふて、諸仏世尊は其の真に非ずと知しめせり。大王、人鏡を取りて自ら面像を見て、愚癡の人は謂ふて真の面と為す、智者は了達して真に非ずと知れり。殺も亦是くの如し、凡夫は実と謂へり、諸仏世尊は、其れ真に非ずと知しめせり。大王、熱の時の炎の如し。愚癡の人は之は是れ水と謂はむ、智者は了達して、其れ水に非ずと知らむ。殺も亦是くの如し。凡夫は実と謂(おも)はむ、諸仏世尊は其れ真に非ずと知しめせり。大王、乾闥婆城の如し。愚癡の人は謂ふて真実と為す、智者は了

達して、其れ真に非ずと知れり。殺も亦是くの如し。凡夫は実と謂へり、諸仏世尊は其れ真に非ずと知しめしたまへり。大王、人の夢の中に、五欲の楽を受くるが如し。愚癡の人は之を謂ふて実と為す、智者は了達して其れ真に非ずと知れり。殺も亦是くの如し。凡夫は実と謂へり、諸仏世尊は其れ真に非ずと知しめせり。大王、殺法・殺者・殺果および解脱、我皆之を了(さと)れり。則はち罪有ること无けむ。王、殺を知ると雖も、云何んぞ罪有らむや。大王、譬へば人主有って、酒を典(つかさど)れりと知れども、もし其れ飲まざれば則はち亦酔はざるが如し。復た火を知ると雖も、焼燃せず。王も亦是くの如し。復た殺を知ると雖も、云何んぞ罪有らむや。大王、諸〻の衆生有って、日の出づる時に於いて、種種の罪を作る。月の出づる時に於いて復た劫盗を行ぜむ。日月出でざるに則ち罪を作らず。日月に因って、其れ罪を作らしむと雖も、然るに其の日月、実に罪を得ず、殺も亦是くの如し。乃至大王、譬へば涅槃は有に非ず无に非ずして亦是れ有なるが如し。殺も亦是くの如し。非有非无にして亦是れ有なりと雖も、慚愧の人は則ち有に非ずと為す、无慚愧の者は、則ち无に非ずと為す。果報を受くる者、之を名づけて有と為す。空見の人は則ち有に非ずと為す、有見の人は則はち无有に非ずと為す。有見の者は亦名づけて有と為す。何を以っての故に。有有見の者は果報を得るが故に、无有見の者は則ち果報无し。常見の人は、則ち非有と為す、无常見の者は則ち非无と為す。常常見の者は无とすることを得ず。何を以っての故に。常常見の者は悪業果有るが故に、是の故に常常見の者は无とすることを得す。是の義を以っての故に、非有・非无にして亦是れ有なりと雖も、大王、夫れ衆生は、出入の息に名づく、出入の息を断つ故に、名づけて殺と為す。諸仏は俗に随って亦説いて殺と為す。乃至

と。右の文は、覚者世尊に依り、詳細に繰り返して、无明による憂悲悩苦・罪業の縁起の模様が述べられ、阿闍世大王への大悲あふるる教化が慈雨の如く心内に降り注がれていることを知る。親を殺した阿闍世は、何ゆえにその

殺業に及んだか。因縁の无量の差別を知りたもう仏世尊によって、それは、広く深く縁起洞見の内に、罪をみとめ、罪人をすてぬ大悲を知る。人が无明の狂薬によって狂わされ、実ならざるに実と思い、実法ならざるに実法とおもい、実我ならざるに実我とおもいこみ、人我法我を実とみて狂酔に及ぶ。仏はここに大悲を注ぎたもう。その空を実とみる凡夫に、それを空としらしめる喩が、幻・響・鏡・夢・乾闥婆城等の譬喩、いわゆる空の十喩のなかのもので説き示されるのである。この文中に「殺法・殺業・殺者・殺果および解脱、我皆之を了れり、則はち罪有ること無けむ」というのは、中論の観業品と同じと言ってよい。ものを実在視し、実体視し、固定視し、別体視するのは正しくない。そうかと言って、罪業を撥无するものとは異なる。それは右の文において「譬へば涅槃は有に非ず无に非ずして亦是れ有なるが如し。殺も亦是くの如し、非有非无にして亦是れ有なりと雖も、慚愧の人は則ち有に非ずと為す、无慚愧の者は則ち无に非ずと為す」という所で明示された。心こそは私のもちもの、それ故に、慚愧者には、もはや殺は存しない。王が真の慚愧者となることの出来たのは、大悲の教化によって、无根信をえたのに由る。仏の大悲を受けずしては、真の慚愧者とはなりえなかったにちがいない。また文に「諸仏は俗に随って亦説いて殺と為す」というところ、仏は二諦に依り法を説かれるが、殺を虚无視されるのでなくて、第一義諦からは実体なし、併し世俗諦において、殺をみとめる面のあるのをみる。即ち罪業に対して、この涅槃経は、迷妄の有見・无見を超えるから、有因无果や无因有果のそしりを受けることがない。随って此文を引用する本典は、浄土教においても大乗仏教の業思想を受けるものであり、決してそれ以外でないことを示しているとみることができるのである。

信巻末（同上・九四）には、涅槃経（北本巻三四南本卅一）の文を引くが、それは明らかに過去世の業因縁により、現世の業果ありとする考えを用いることを示す。その文にいう。

善男子、羅閲祇の王頻婆沙羅、其の王の太子、名づけて善見と曰ふ。業因縁の故に、悪逆の心を生じて、其の父を害せむと欲するに、便を得ず。爾の時に悪人提婆達多、亦過去業因縁に因るが故に、復た我が所に於いて、不善の心を生じて、我れを害せんと欲す。

と。

信巻末（同上・九九以下）には、論註の八番問答のなかの文が引用されている。そこでは、下品下生の悪人が、即ち十悪五逆具諸不善の者が、臨終に弥陀法を聴聞し、正信念仏者となり、たった十念の念仏に依り、三界を出づるについての問答が出されているのであり、浄土教の滅罪についての根本的立場が示されている点で看過できない。その文にいう。

問ふて曰はく、業道経に言はく、業道は称（はかり）の如し、重き者先づ牽く、と。観無量寿経に言ふが如し。人有って五逆十悪を造り、諸〻の不善を具せらむ、応に悪道に堕して多劫を逕歴して、无量の苦を受くべし。命終の時に臨んで、善知識教へて南无无量寿仏を称せしむるに遇はむ。是くの如き、心を至して声をして絶えざらしめて十念を具足すれば、安楽浄土に往生を得て、即ち大乗正定の聚に入て畢竟じて不退ならむ。三塗の諸苦と永く隔つ。先づ牽くの義、理に於いて如何んぞ。又曠劫より已来、備（つぶ）さに諸行を造れり、有漏の法は三界に繫属せり。但だ十念を以って阿弥陀仏を念じて三界を出では、繫業の義、復た云何が欲せむとするや。

答へて曰はく、汝五逆、十悪繫業等を重しと為して下下品の人の十念を以って軽しと為して、罪の為めに牽かれて先づ地獄に堕して三界に繫在すべしと謂ふは、今当に義を以って軽重の義を校量すべし。心に在り、縁に在り、決定に在り、時節の久近多少に在るにはあらざるなり。云何が心に在ると。彼の罪を造る人は、自ら虚妄顚倒の見に依止して生ず。此の十念は、善知識方便安尉して実相の法を聞かしむるに依って生ず。一は

実、一は虚なり。豈に相ひ比ぶることを得むや。譬へば千歳の闇室に光若し蹔らく至れば、即便ち明朗なるが如し。闇豈に室に在ること千歳にして去らじと言ふことを得むや。是れを在心と名づく。云何んが縁に在ると。彼の罪を造る人は、自ら忘想の心に依止し、煩悩虚妄の果報の衆生に依って生ず、此の十念は、无上の信心に依止し、阿弥陀如来の方便荘厳真実清浄无量功徳の名号に依って生ず。……云何んが決定に在ると。彼の罪を造る人は、有後心・有間心に依止して生ず。此の十念は无後心・无間心に依止して生ず。是れを決定と名づく。三の義を校量するに十念は重なり。重き者先づ牽きて能く三有を出づ。……

と。この文において、明了に正信念仏者のその十念は心・縁、決定の三面において、五逆十悪の罪業よりも重きことは証明された。しかし若し殺父の罪を犯した阿闍世の罪は、はたして消滅するであろうか、という不審も生じよう。それは観経下下品の人の命終のことを記す観経（真聖全一・六五）の文である。

是くの如き、心を至して声をして絶えざらしめて、十念を具足して南无阿弥陀仏と称せん。仏の名を称するが故に、念念の中に於いて八十億劫の罪を除く。命終の後、金蓮華を見るに、猶ほし日輪の如くにして、其の人の前に住せん。一念の頃の如くに、即ち極楽世界に往生するを得ん。蓮華の中にして十二大劫を満てて、蓮華方に開けん。観世音・大勢至、大悲の音声を以って其の為めに広く諸法実相の罪を除滅する法を説かん。聞き已りて歓喜して時に応じて菩提の心を発せん。……

と。この文について古来種々の解釈がなされた。「金蓮華を見る」ということについても、群疑論に三釈を出し、(1)第一釈は、この蓮は来迎仏の所座であるとみる。たとい仏の来迎はあっても、下下品の機は障重く、ただ華を見るのみで仏を見ない。その華もなお分明でなくて、日輪の如くであるという。(2)第二釈は、下下品の機は障り重き故に、仏の来迎はなく、ただ華のみ迎える、という。(3)第三釈は、この金蓮華は行者所乗の蓮華である、という。善

導著・般舟讃（真聖全一・七二四）には、「金華ノ光明照ラス行者ヲ」とあり、上の三釈中、第三釈と同じものと言える。しかも仏・菩薩の来迎があるとみられた。それは通科十一門中第九（同上・五四七）に、「正しく命終の時に臨みて、聖来りて迎接したまふの不同、去時の遅疾を明かす」とあるからである。この「去時の遅速」というのは、観経の先きの文に「一念の頃の如くに」以下の文を指す。経文に「十二大劫を満てて、蓮華方に開けん」等というのは、親鸞聖人の要真弘差別の扱いからすれば要門の果相ということになる。しかし三経一致門よりみるとき、この説相亦弘願門であって、この記述は、二の見方を可能にすると言えよう。第一は、これは浄土の広門の一相であって、真実報土にほかならない。そして九品は、釈尊の巧説にほかならないものであって、浄土の上下差別を示すものではない、とみる。第二は、これは抑止門と解してよい。第十八願に「唯除五逆誹謗正法」と言う抑止は、因縁の上のこと、しかるに観経下下品の記述は五逆の往生を許すから、果について華内の三障を明かすのである。善導・散善義（同上・五五五）には次の如く三障を説く。

　此等の罪人、華の内に在る時、三種の障有り、一には、仏及び諸ゝの聖衆を見ることを得ず、二には正法を聴聞することを得ず、三には歴事供養することを得ず。此れを除きて已外は更に諸ゝの苦無けん。経に云はく、猶ほ比丘の三禅之楽に入るが如きなり、と。応に知るべし、華の中に在りて多劫開かずと雖も、阿鼻地獄の中にして、長時永劫に諸ゝの苦痛を受けんに勝れざる可けんや。此の義抑止門に就いて解し竟んぬ。

と。確かに大乗において罪業が、正信念仏に依って転融され、特に懺悔して滅罪につとめる如き「罪の償い」をしないまま浄土に往生して大涅槃を証する理の説かれることには明快な論理がある。しかし信巻末（真聖全二・九二）に引用される次の文には、阿闍世は仏法に遇い、无根信を得、重罪が微薄になることを得たとき、また王も直ちに自身は涅槃界に至りうると考えていなかったようであり、むしろ喜んで地獄の苦を受けんとする決意あり、自身の

決意を示し、自らは利他の大菩提心を発し、人びとをも、その発心の良縁が及んで、所謂る浄縁起して、法界を浄化せんとすることが説かれた。その文にいう。

仏の言はく、大王、善いかな。我れ今、汝必ず能く衆生の悪心を破壊することを知れり。世尊、若し我れ審（あき）らかに能く衆生の諸ゝの悪心を破壊せば、我れ常に阿鼻地獄に在って無量劫の中に諸ゝの衆生の為めに苦悩を受けしむとも、以って苦と為さず。爾の時に摩伽陀国の无量の人民、悉く阿耨多羅三藐三菩提心を発しき。是くの如き等の无量の人民、大心を発するを以っての故に、阿闍世王所有の重罪、即ち微薄なることを得しむ。王及び夫人、後宮釆女、皆同じく阿耨多羅三藐三菩提心を発しき。爾の時に阿闍世王、耆婆に語って言はく、耆婆、我れ今未だ死せざるに已に天身を得たり、短かき命を捨てて長命を得、无常の身を捨てて常身を得たり、諸ゝの衆生をして阿耨多羅三藐三菩提心を発せり。

と。この文中、阿闍世は耆婆大臣に対して、私は未だ死なない前に天身を得たという豊かな心境をのべている。いかなる罪悪にも障碍せられることのない无碍の大道を見出し、報命の身ながら、持戒せぬから戒命はえないとは言え、一種、慧命ともいうべきものに恵まれたよろこびを自督の言葉において示していると云ってよい。信心獲得名号の人は、自身が堕獄をまぬかれて、唯だ楽あるのみという「償いのない生き方」が開けてくるのでなく、生きては念々称名常懺悔、生を終って浄土に往生して已後は、還相廻向の利他の「償いの連続」行が展開されねばならない。それでなくては、縁起因果が許さないのである。これは償いを超えた利他にほかならない。

阿含部の経典には、阿闍世王の「罪の償い」のことが説かれた。すなわち増壱阿含経三二（大正二・七二六b）に説く。

王は父王を取りて、之を害せり、此の罪本に縁りて、当に阿鼻地獄の中に入りて、一劫を経歴すべし。復た尋

いで、過を如来の所に改めしかば、今当に拍毬地獄の中に生ずべく、彼に於いて命終して、当に四天王中に生ずべく、展転して他化自在天中に生じ、還って復た次に四天王中に来生し、二十劫中、三悪趣に堕せず、天人の中に流転し、最後に人身を受け、信堅固を以って出家学道し、名づけて除悪辟支仏と曰ひ、世に出現せん、と。……

と。ここには阿闍世王が仏所にいたって改悪懺悔の心を発したという一面が叙述してあるが、大般涅槃経では无根信を得て、発心し利他への決意を固めたことが述べられ、両経相違する。随って単なる改悪の心を起したのと、大菩提心を発したのとの相違が、一方は堕獄すと説き、他方は重罪が微薄となったという。ここらの経典の記述は注意されねばならない。信を起したと云っても、それは浄土教の場合、願作仏心、度衆生心なのであって、大菩提心と同じである。随って、五逆の人、必らず无間獄に一度は必らず堕するとはしない。ここに大乗と否との分岐点があると云えるであろう。不了義に陥らない了義経の意をみるべきである。

ところで信巻末（真聖全二・一〇一以下）には次の如き文が引用されているが、これは一般世人が、自身は五逆罪などは造っていない、謗法罪などは造っていないと考え易いが、我れわれはそれを肯定しえない。むしろ逆謗の罪人こそ、私自身であることを知らしめたもう引文である。その文にいう。

五逆と言ふは、若し淄州（最勝王経疏巻五意）に依るに、五逆に二有り。一には三乗の五逆なり。謂はく一には故らに思ふて父を殺す、二には故らに思ふて母を殺す、三には故らに思ふて羅漢を殺す、四には倒見して和合僧を破す、五には悪心をもて仏身より血を流す。恩田に背き福由に違するを以っての故に、名づけて逆と為す。此の逆を執する者は、身壊れ命終えて、必定して无間地獄に堕して、一大劫の中に、无間の苦を受けむ、无間業と名づくと。又倶舎論（巻十八）の中に、五无間の同類の業有り。彼の頌に云はく、母・无学の尼を汚

す（母を殺す罪の同類）、住定菩薩（殺父の罪の同類）及び有学无学（羅漢を殺す同類）を殺す、僧の和合縁を奪ふ（僧を破する罪の同類）、窣都波を破壊する（仏身より血を流す）。二には大乗の五逆なり。薩遮尼乾子経（巻四意）に説くが如し。一には塔を破壊し、経蔵を焚焼する、及以び三宝の財物を盗用する。二には三乗の法を謗り、聖教に非ずと言ふて鄣破留難し、隠蔽落蔵する。三には一切出家の人、若しは戒・無戒・破戒のものを打罵し、苛責し、過を説き禁閉し、還俗せしめ、駈使、債調し、断命せしむ。四には父を殺し母を害し、仏身より血を出だし、和合僧を破し、阿羅漢を殺す。五には謗して因果を無みし、長夜に十不善業を行ずるなり。已上彼の経（新訳十輪経巻三）に云はく、一には不善心を起して独覚を殺害する、是れ殺生なり、二には羅漢の尼を婬する、是れを邪行と云ふ、三には所施の三宝物を侵損する、是れ不与取なり、四には倒見して和合僧衆を破する、是れ虚誑語なり（略出）。

と。部派仏教にいう五逆罪は、自身これを犯さず、自身と无関係と思う人が多かろう。しかし、因果を信ぜず常に十悪をなす者は、大乗では五逆の中に入れられる。また自身は謗法罪を犯していないと多くの人は考えるかもしれない。しかし薩遮尼乾子経の第二逆罪に、「三乗の法を謗って聖教に非ずと言ふ」のは、我れわれと謗法の罪と関係あることを示す。たとい阿含経、倶舎等に説かれても、それは聖教であることをみとむべきである。ある問題に対し諸説が岐れても、それが外道説でない限りは、聖教であり、これを聖教でないとして誹謗することは、つつしまねばならない。このように私は考える。我れわれは、自法愛染心からして、自己の奉じない仏法内の教を、誹謗しやすいが、宝章（二帖目三通）にも「諸法・諸宗を誹謗すること然るべからず」ということは、仏法者の守るべき掟でなければならない。

証巻（真聖全二・一〇五）に往生論註の文を引く。その註釈は浄土論の「荘厳清浄功徳成就」に対するものであって、浄土論の偈では「観彼世界相、勝過三界道」の註ということになる。その文にいう。

此れ云何んが不思議なるや。凡夫人の煩悩成就せる有って、亦彼の浄土に生るゝことを得れば、三界の繋業、畢竟じて牽かず。則ち是れ煩悩を断ぜずして涅槃分を得。焉んぞ思議す可きや。

と。この文に三界の繋業と説く。この三界は人間をも含め迷界を指し、それは開けば五道、更に開けば所謂る六道である。この六道は業によって生ずることを、倶舎論一三の初に、「世の別は業に由って生ず」という。親鸞聖人は、本典中に倶舎論を引用されておることでもあり、一応は倶舎論の業説を、仏教基礎学として認めていられたことが知られる。しかし先に涅槃経の引用文から見た如く、業因業果に対する固定視、別体視をなす部派仏教の業観と異るもののあることとは、認められねばならない。

第四欵　化巻に見る業説

化巻本（真聖全二・一五一）には、次の如く善導著・往生礼讃の文を引く。

然るに、今の時の衆生、悉く煩悩の為めに繋縛せられて、未だ悪道生死等の苦を勉れず。縁に随って行を起して、一切の善根具さに速かに回して、阿弥陀仏国に往生せんと願ぜむ。彼の国に到り已って、更に畏るゝ所無けむ。上の如きの四修、自然任運にして、自利利他、具足せざること無しと。知るべしと。

ここに煩悩のために繋縛せられるという。これは惑・業二而不二の故に、業のために繋縛せられることと別ではない。そういう惑・業に縛せられて生死輪廻の苦を続け、それをまぬかれることは、今まではできなかった。しかし弥陀の浄土へ生れる要道、所謂る要門として、諸〻の功徳を修し、往生浄土のために振りむける（回向）道のあることを上記の文は示している。もっとも此れは、弘願門とは異ることは言ふまでもない。

また次に化巻本（同上・一五三）には、論註の不実功徳の文を引く。これは先きに行巻（同上・一六）に引用されていて先に解説したから、こゝでは重ねて触れない。

つぎに化巻本（同上・一五八以下）には、まず大経巻下の文が引かれて「若し人善本無ければ此の経を聞くことを得ず、清浄に戒を持てる者、乃し正法を聞くことを獲む」と説き、さらに平等覚経（巻二）の文を引いて言う。

是の功徳有るに非る人は
是の経の名を聞くことを得ず
唯だ清浄に戒を有てる者
乃し還って斯の正法を聞く
悪と憍慢と蔽と懈怠とは
以って此の法を信ずること難し
宿世の時に仏を見たてまつれる者
楽みて世尊の教を聴聞せむ
人の命希れに得可し
仏は世に在せども甚だ値ひ難し
信慧有って致る可からず
若し聞見せば精進して求めよ

と。また次に阿弥陀経を引いて「少善根福徳の因縁を以って彼の国に生るるを得可からず。阿弥陀仏を説くを聞いて名号を執持せよ」という。そしてその文の直前には観経の文を引いて言う。

仏阿難に告げたまはく、汝是の語を持て。是の語を持てといふは、即ち是れ、无量寿仏の名を持てとなり、
と。

と。こゝには明らかに宿善を説かれるものである。聞法に至るには、宿善なくしては、それは不可能と言ってよい。この宿善に関しては、「宿善思想の概要」の項下で触れることにする。

つぎに化巻本（真聖全二・一六二以下）には、涅槃経の(A)迦葉品(B)同上(C)同上の三文と(D)徳王品の文とが引用された。そして(A)には、一切の梵行の因は無量であるが善知識を説けば摂尽すると言い、つぎに一切の悪行の因は無量であるが、邪見を説けば摂尽すると説き、更に菩提の因は无量であるが、信心を説けば摂尽すとなす。このように悟証の因を信とはなすが、その縁として善知識を挙げ前には宿善を説き、行巻には光明名号の因縁（光号因縁）を説いて、この信因のほかの縁を示す。これは蓮如の宝章二帖目十一通（真聖全三・四四二）には善知識だのみを斥けて五重義相を説くことの源泉とみてもよく、正しい因縁果の説に立って法を説くことが知られるのである。

ところで(B)は信にも第一には、(a)仰いで信ずるだけのものと、(b)信心より生ずる智慧と二種あるを説いて、後者を勧め、また第二には(a)本願のいわれを聞くことより起るだけの（耳聞分斉の）信と(b)本願のいわれを確乎会得したことより生ずる（心聞の）信とを区別して後者を勧め、第三には、(a)大般涅槃のあることを信じるのと、(b)涅槃を体得した人のあることを信ずるという二種の信心を区別し、後者が信具足の人で、この人は自分もその涅槃を得ることができると信じるのをいう。第四は、二種の信心あることを説き、それは(a)仏教の正しい信心と、(b)外道の教える邪なる信心とである。諸法は因果の道理に順っているものであり、またそれと共に、仏法僧の三宝あることを信じるのを信正という。信邪の方は、正しい因果の理を无視し、三宝は其性を一にしておらず、それとは根柢において一体でなくて、孤立しているものと信じ、理を外れた邪の言語を信ずる。そういう因果撥无の徒は富蘭那外

道ら六師をいう。

さらに第五は、二種の信心を説く中、まず(a)三宝を信ずるが三宝の性相は全く一なりと信じない。しかし(b)三宝は同一性であると信じる人は信具足であるという。

その次に(同上・一六三)、世間で善と思われることが、真に清浄でないために涅槃を迷失することについて次の如く説く。これは世俗的有漏善が如何なる果を齎らすかを示す重要の文であって、一般に善因楽果・悪因苦果と説かれてはいても、仏教の究竟涅槃の見地に立つ時は、泡沫の如き、はかなきものにすぎないことを示すのである。

善男子、四の善事有り、悪果を獲得せむ。何等をか四と為る。一には、勝他の為めの故に経典を読誦す、二には利養の為めの故に禁戒を受持せむ、三には他属の為めの故にして布施を行ぜむ、四には非想非非想処の為めの故に、繋念思惟せむ。是の善事は悪果報を得む。若し人是くの如きの四事を修習せむ。是れを没し没し已って還って出づ、出で已って還って没すと名づく。何が故ぞ没と名づくる、三有を楽ふが故に。何が故ぞ出と名づくる、明を見るを以っての故に。明とは即ち是れ戒・施・定を聞くなり。何を以っての故に還って出没するや、邪見を増長し、憍慢を生ずるが故に。是の故に我れ経の中に偈を説かく、

若し衆生有って諸有を楽むで、

有の為めに善悪の業を造作する、

是の人は涅槃道を迷失するなり、

是れを蹔出還復没と名づく。

黒闇生死海を行じて、

解脱を得と雖も煩悩を雑するは、

是の人還って悪果報を受く、
是れを蹔出還復没と名づく。

と。この世間の人や修道する人が(1)一度沈んで沈下し、(2)浮び出て再び沈み、(3)浮び出で已って但立するなどの種々相あることについては詳細は省略するが、仏教における人間観にほかならない(拙著、仏教概論一〇三八頁等参照)。善因楽果、悪因苦果というように、自業自得、自因自果を単一的にのみ眺め、それのみを真実とみるときは不正見に陥るであろう。広やかな縁起のこころに分け入ることをせずにいては仏意を失う。まことに因縁の无量の差別は仏のみしろしめしたもうのであり、業力不思議を自我流に考え、または説いて、それを真実としてはならない。

また説く(同上・一六三)。

如来には二種の涅槃有り、一には有為、二には无為なり。有為涅槃は无常なり、常楽我は、无為涅槃なり、常人有って深く是の二種の戒倶に因果有りと信ぜむ、是の故に名づけて戒と為す、戒不具足、是の人は信戒の二事を具せず、所楽多聞にして、亦不具足なり。云何んが名づけて聞不具足と為る。如来の所説は十二部経なり、唯だ六部を信じて未だ六部を信ぜず。是の故に名づけて聞不具足と為す。復た是の六部の経を受持すと雖も、読誦に能はずして他の為めに解説するは利益する所無けむ、是の故に名づけて聞不具足と為す。又復た是の六部の経を受け已って、論議の為めの故に、勝他の為めの故に、利養の為めの故に、持読誦説せむ、是の故に名づけて聞不具足と為す、と。(略抄)

と。上に引用した経文中、一時的な涅槃と及び常住无変易の涅槃即ち真の帰依処、真の法楽、真の大我、真の清浄涅槃の二種を説く。こういう分別を為し、无上究竟の立場を示す法界縁起観においては(それが浄土教の真理)、低い次元の業感縁起観は止揚されることは、論ずるまでもない。

上の引文中に戒と戒不具足とが説かれている。世上、戒律を持すると言えば、何の箇びもなく殊勝のものと思うかも知れない。それは違う。仏教の五戒・十戒等の十善が善戒であって善果を生じ立派であることは言うを待たないが、牛戒・狗戒等をたもち、今日に至るも犠牲を神に供えるなどの外教の戒もあり、これらは悪戒であり、悪果を生ずる。こういう悪戒のものは、何故に自身は善戒と思うているのにこれを悪戒と呼ぶか。それは无上菩提心である信心（浄土教では信心即大菩提心）も具えていないし、善根を修する戒も具えておらず、その両者を具えておらない。それ故に、悪戒のものであり、同時に戒不具足の者である。また真実の教えを聞知することを楽わないものと言ってよい。

何故に聞不具足といわれるか。もし如来の教説である十二部経全体に行きわたれる教を信じるならば聞具足であるが、そうでなければ聞不具足と言わねばならない。この十二部経のことは三経中、観経に三回出ているが、第一（真聖全一・六〇）は、第十二観の文中に「与二十二部経一合　出定之時、憶持不レ失」とあり、第二（同上・六四）は、下品上生の文中に「遇三善知識為讃二大乗十二部経首題名字一」と説き、第三（同上・六四）には同じく下品上生の文に「放二大光明一住二其人前一為説二甚深十二部経一」という。上の涅槃経の引文は形の上は経の一部でなく全体を読誦したとしても、真に経全体にわたり、読み、心に読み、読むだけでなく解説し、利益を施すところにまで行かなくてはまだ聞不具足と名づけられるという。ここの十二部経は即ち仏経（仏教）を指すが、その仏経を受持している者であっても、唯だ論議のために用いるだけであったり、他の人びとよりも勝れたいという名聞のために用いたり、利養の為めに用い、種々世俗のことがらのために経説を利用し、読誦し解説をなすならば聞不具足である。これを想えば、現代の僧侶たるもの、私を含め、まことに不浄説法のそしりをまぬかれない。私は世俗の善とちがって、説法教化の善をなしていると自負する僧たるものであっても、深く誡しねばならないと考える。

今日、伝道に携わる者は幾万といわず存在し、自己の奉ずる宗の教法の伝道に当っており、特に末世の今日これは尊い。しかし仏の教化の仕方を学ぶ必要がある。先きの経文の引用に続いて、徳王品の文を引用（同上・一六四）していう。

又言はく、善男子、第一真実の善知識は、所謂る菩薩・諸仏なり。世尊、何を以っての故に。常に三種の善調御を以っての故なり。何等をか三と為る。一には、畢竟軟語、二には畢竟苛責、三には軟語苛責なり。是の義を以っての故に、菩薩諸仏は即ち是れ真実の善知識なり。復た次に善男子、仏及び菩薩を大医と為るが故に善知識と名づく。何を以っての故に。病を知りて薬を知れる、病に応じて薬を授くるが故に。譬へば良医の善き八種の術の如し。先づ病相を観ず、相に三種有り。何等をか三と為す、謂はく風・熱・水なり。風病の人には之に蘇油を授く、熱病の人には之に石蜜を授く、水病の人には之に薑湯を授く。病根を知るを以って薬を授くるに、差することを得、故に良医と名づく。仏及び菩薩も亦復た是くの如し。諸ゝの凡夫の病を知るに三種有り。一には貪欲、二には瞋恚、三には愚痴なり。貪欲の病には教へて骨相を観ぜしむ、瞋恚の病には慈悲相を観ぜしむ、愚痴の病には十二縁相を観ぜしむ。是の義を以っての故に、諸仏菩薩を善知識と名づく。善男子、譬へば船師の善く人を度するが故に大船師と名くるが如し。諸仏菩薩も亦復た是くの如し、諸ゝの衆生をして生死の大海を度す。是の義を以っての故に善知識と名づく、と。抄出

と。この文において、教化の聖業のあるべき姿をみる。伝道の精神と実践とは、仏菩薩のそれを学ばねばならない。学んでも、とても仏菩薩の如くにはなれないであろう。しかし仏道者は生涯それを学ぶべきである。仏典に四悉檀の説かれるのも、教化の方法が唯一でないことを示す。しかし凡夫の教化は劣る。劣るとは言っても、末法には僧は伝道の分担者でなければならない。時に正像末三時あり、末法には末法の教化があるはず。ことに仏在世の

時であっても、逆謗の者に対しては、その救いの法があるべきである。これが観経下下品人への教化と言うことができよう。

行巻（真聖全二・二六）には、法照禅師の「新無量寿観経」の文が引用された。その文にいう。「十悪五逆至愚人、永劫沈淪シテ在リ二久塵ニ一、一念称シテ得テ二弥陀ノ号ヲ一、至レバ彼ニ還テ同ズト二法性身ニ一」と。ここに示される如き至愚、重罪、命促の三相の機とは、静かに考えるなら私自身にほかならない。そういう罪人は、一切不堪の機であり、万法救いなく、独り本願一乗のみ彼岸に通ず。その道は、智解を藉らず、他の行業を須いず、時節の久近を問わない。聞名信喜の一念に、苦城を超出し、无為のみやこに昇らしめられるのである。しかし伝道にあたる僧は、宿善を考えよ、ということは、宝章に誡しめられているところであり、これは教化者の心得と言ってよい。勿論すべてが皆三願転入するとは限らず、逆謗直ちに捨自帰他して入信得道する者もあるから、伝道に携る者は、手をこまぬいて教導の手を休めてはならない、と云うべきである。

ここで浄土の教において、真実報土は唯一であり、最勝真妙の正業を獲た所謂る「獲得名号」（正信念仏）の者は、必ずそこに往生して大涅槃を証するとは言え、方便化身化土の方は、千差万別、无量であると説く。心こそ、大法界の主人公である。よく正法を領受し、仏智を信受して、方便土に至ってはならない。真仏土巻（真聖全二・一四一）に説く。

良（まこと）に仮の仏土の業因千差なれば、土も亦応に千差なるべし。是れを方便化身土と名づく。

と。この仏土業因千差は、真実行即ち大行、即ち最勝真妙の正業に対するものにほかならない。

ところで化巻本（真聖全二・一五四以下）には、次の如く説いて、修道の上の業因千差の模様を知らしめられる。その文にいう。

凡そ一代の教に就いて、此の界の中に於いて入聖得果するを聖道門と名づく。難行道と云へり。此の門に就いて大・小、漸・頓、一乗・二乗・三乗、権・実、顕・密、竪出・竪超有り。則ち是れ自力、利他教化地、方便権門の道路なり。安養浄刹にして入聖得果するを浄土門と名づく、易行道と云へり。此の門の中に就いて、横出・横超、仮・真、漸・頓、助・正、雑行・雑修有るなり。助は名号を除く已外の五種是れなり。雑行は正助を除く已外を悉く雑行と名づく。此れ乃ち横出漸教、定散三福、三輩九品、自力仮門なり。横超は本願を憶念して自力の心を離る、是れを横超他力と名づくるなり。斯れ即ち専の中の専、頓の中の頓、真の中の真、乗の中の一乗なり。斯れ乃ち真宗なり。已に真実行の中に顕はし畢んぬ。

夫れ雑行・雑修、其の言は一にして其の意は惟れ異なり、雑の言に於いて万行を摂入す。五正行に対して五種の雑行有り。雑の言は人・天・菩薩等の解行雑せるが故に雑と曰へり。本とより往生の因種に非ず、廻心回向の善なり、故に浄土の雑行と曰ふなり。復た雑行に就いて専行有り専心有り、復た雑行有り雑心有り。専行は専ら一善を修す、故に専行と曰ふ。専心は回向を専にするが故に専心と曰へり。雑行雑心は、諸善兼行するが故に雑行と曰ふ、雑散心雑るが故に雑心と曰ふなり。亦正助に就いて専修有り雑修有り。此の雑修に就いて専心有り、雑心有り。専修に就いて二種有り。一には唯だ仏名を称す、二には五専有り。此の行業に就いて専心有り、雑心有り。五専は、一には専礼、二には専読、三には専観、四には専称、五には専讃嘆なり、是れを五の専修と名づく。専修、其の言は一にして其の意惟れ異なり。即ち是れ定専修なり、復た散専修なり。専心は五正行を専らにして二心無きが故に専心と曰ふ。即ち是れ定専心なり、復た是れ散専心なり。雑修は助正兼行するが故に雑修と曰ふ。雑心は定散の雑するが故に雑心と曰ふなり、応に知るべし。

凡そ浄土の一切諸行に於いて綽和尚は万行と云ひ、導和尚は雑行と称す、感禅師は諸行と云へり。信和尚は

感師に依り、空聖人は導和尚に依りたまふ、経家に拠り師釈を披くに、雑行の中の雑行雑心、雑行専心、専行雑心あり、亦正行の中の専修専心、専修雑心、雑修雑心は、此れ皆辺地胎宮懈慢界の業因なり。故に極楽に生ずと雖も、三宝を見たてまつらず、仏心の光明、余の雑業の行者を照護せざるなり。仮令の誓願、良に由あるかな。仮門の教、忻慕の釈、是れ弥〻明らかなり。

と。ここには浄土教において、悟界をめざす種々の行業あることを説く。業と云えば、世間迷界の因果の方面と悟界出世間のそれとがある。本来仏道は世間を超出することを目的にするから世間の業因、業果の方面を詳述することは第二義なのであり、第一義はあくまで出世間の側にある。そこで惑業に依って世界が現出するという説明仏教は詳説する必要がない。特に浄土教は、所謂る易行道なのであって、出世間（浄土）への道を詳説する必要がある。何となれば正信念仏者となって、直ちに浄土に化生する者は少なく、胎生の者、化土に生れるものが少なくないから、その化土に生れるのは何故であるかと人びとにしらしめられる必要があった。そこで上記の如く化身土文類にくわしく化土往生の業因を説かれたのである（詳しくは拙著・浄土教入門一六七―二二八頁参照）。

上の引文にみられる六種の機類は、少しく詳しく分別すれば、次の如き八種の機類とみることができよう（上記、浄土教入門二二二頁以下参照）。

〈無〉

正
- 行専（一行）心専（定又散）
- 行雑（多行）心雑（定散雑）
- 行専（一行）心雑（定散雑）
- 行雑（多行）心専（定又専）

雑
- 行専（一行）心専（定又専）
- 行雑（多行）心雑（定散雑）
- 行専（一行）心雑（定散雑）
- 〈無〉行雑（多行）心専（定又専）

右の表示は先哲の指南により、化巻の文を拡げたもので、〈無〉というのは、化巻に述べてないものを表示したのである。さきの分別によって、さらに詳細に分別するならば、また重々となるであろう。この化巻の文に対し古来異る解釈が多い。しかし機根は決して一定してはいないのであり、所謂る不定であるから、もしも更に詳しく開くときは、無量になるのである。出没があって一定しておらず、所謂る証果をめざす業因は无量と言ってもよい。ところで化身土巻において、第十九願（修諸功徳）と第二十願（植諸徳本）と第十八願（至心信楽）との三願の摂属を論じるならば、三門開示の場合、次の如くなるであろう。

(a) 第十九願（要門）―雑　行

(b) 第二十願（真門）―助念仏

(c) 第十八願（弘願）―但念仏

すなわち(a)は第十九願諸行往生の機であるから、雑行をもってその当分とする。たとい正行によるとは言っても、正雑未分の人は、またこれは雑行の中に摂められるのであって、もとより要門の分斉とせねばならない。そして「五専」および兼行の中、助正未分の機は並びに雑修の中の専雑であるから、なおこれは要門の摂である。

しかし行体（真実）より引き上げるならば、これは真門の摂といわねばならない。

その助正已分にして並因の人は、いわゆる要門の終り、真門の初めである。それ故に、もとより行体より引き上げると、真門に摂せねばならない。何となれば、すでに念仏の勝れることを知るからである。

念仏が勝れることは知っても、まだ弘願なのではない。何となれば、化身土巻本（同上・一五七）の真門釈下に、「助正間雑心を以って、名号を称念す」と説くのは、心がすでに雑し、行もまた助正間雑するものがあるべき理であるからである。

また観経（同上・一五九）の付属の文を真門下に引用してあるが、これは下三品の念仏を小経に合するもので、この経の念仏は、直ちに小経当分の念仏ではない。何となればこの人は、多くは助正已分、（助因正因）並因の分斉であるからである。

しかるに、機失の同ずる辺から言えば、要門に摂めねばならない。何となれば、またこれは雑修の中の専・雑なのであって、雑修の名はもとは失の名であるからである。かの化巻本（同上・一四七）の要門下に、これを分別して「雑修の者は、執心不牢固と為す」（執持名号の心の堅くない人）と説いているのは、全くこの意にほかならない。この雑行は、雑行の外にあるけれども、機失が雑行に同ずるから、雑行の摂であっても、要門の分斉である。

(b)は一向専修であって、助を仮るとは言っても、ただこれは助縁分斉にほかならない。そして正因はまさしく称名にある。これを真門当分の機となす。すなわち正しく真門下に明かすものは、此れなのである。

(c)は但念仏であって、純ら（もっぱら）これは一向専念の機にほかならない。一念多念文意（真聖全二・六一一）に三定聚を明かすなか、邪定聚は雑行雑修とし、不定聚は自力念仏とし、正定聚は他力の行人としているが、これは全く今の意である。

ここで一の不審を生ず。もしも以上の如く言うならば、何故に今の釈には、真門を要門下に置くのであるか。こ

れについては二の理由がある。

第一には、機執に従えて貶するからにほかならない。すなわち善導・法然両祖の正行は、すでに仮を帯びる故に、一たびはこれを開いてさらに進めて雑修及び一向専修の真門を示すのである。しかるに褒めることは、却ってこれは貶しめることをなすと言ってよい。すなわち行者が乱れることを恐れるから、しばらく進めて雑行に区別するとは言っても、またこれを貶して要門に同ずることを示すものである。

第二には、転入の経意を示すためにほかならない。すなわち観経の文は、もと正・雑未分、諸行往生の願意を開くものであって、これを要門当分の機となす。しかるに定善十三観のなか、正行の側で云うものは、おのずから正・雑已分の義があり、助正に着眼せしめて、転入を計るものである。かの善導著・観経四帖疏は、もと此の意を開く。そして親鸞聖人は之を相承されているのである。

またここに問題を生ず。かの真門念仏の義相はいかようであるか。私は真門には二種の取扱いがあるものと考える。第一には、行専心雑、すなわち行は一行であって、心が間雑する故に真門を成ず。第二には、心雑の故に、行もまた雑である。すなわち心が間雑する故に、行相もまた間雑す。心に、助業を因に擬することをしなければ、修相を助けると憶うことは、なんら差支ないと心得るから、行相の上にまた助正が間雑するのである。

これら二種の取扱いのある中、今私は後の義を採りたい。

ここで一の問題を生ず。親鸞著愚禿鈔下（同上・四七一ａ以下）の次の文は、いかに取扱うべきであろうか。その文にいう。

次に行に就いて信を立つれば、然るに、行に二種有り、一には正行、二には雑行なり。正行に就いて五正行・六一心・六専修有り。

五正行とは、一に一心に専読誦、二に一心に専観察、三に一心に専礼仏、四に一心に専称仏名、五に一心に専讃嘆供養なり。

又此の正の中に就いて、復た二種有り。一には一心に弥陀の名号を専念する、是れを正定之業と名づく。二には若し礼誦等に依るは、即ち名づけて助業と為す、と。

六一心とは次での如く一心なり。

六専修とは、次での如く専修なり。

又復た正雑二行に就いて、復た二行有り。一には定行、二には散行なり。

又復た正雑に就いて、後た二種有り。一には念仏、二には観仏なり。

又念仏に就いて、復た二種有り。一には弥陀念仏、二には諸仏念仏。法身、報身、応身、化身。

又復た弥陀念仏に就いて二種有り。一には正行定心念仏、二には正行散心念仏。弥陀定散の念仏、是れを浄土の真門と曰ふ、亦一向専修と名づくるなり。応に知るべし。

又復た諸仏念仏に就いて二種有り。一には雑行定心念仏、二には雑行散心念仏。諸仏定散の念仏、是れ雑中の専行なり、と。応に知るべし。

又復た観仏に就いて、復た二種有り。一には正の観仏、二には雑の観仏。

又正の観仏に就いて、復た二種有り。一には真観なり。二には仮観なり。

又復た真仮に就いて十三の観想有り。日想・水想・地想・宝樹想・宝池・宝楼・華座・像想・真観・観音・勢至・普観・雑観。

又復た正の散行に就いて四種有り。読誦、礼拝、讃嘆、供養。

上より来た、定散六種兼行するが故に雑行と曰ふ。是れを助業と名づく。名づけて方便仮門と為す、亦浄土の要門と名づくるなり、応に知るべし、と。

又復た雑の観仏に就いて二種有り。（又真仮有り）。一には無想離念、二には立相住心なり。

又復た雑の散行に就いて三福有り。一には孝養父母、奉事師長、慈心不殺、修十善業なり。二には受持三帰、具足衆戒・不犯威儀なり。三には発菩提心、深信因果、読誦大乗、勧進行者なり、と。

上より来た、一切定散諸善悉く雑行と名づく。六種の正行に対して、応に六種の雑有るべし。雑行の言は、人天・菩薩の解行雑するが故に雑と曰ふなり。元より来た、浄土の業因に非ず。是れを発願の行と名づく。凡そ聖道・浄土、正雑・定散、皆な廻心の行なり、と。応に知るべし。

と。この引用文につき、古来諸説があるが、私は次の如く解する。ここに四帖疏の文を引用するところ（同上・四七一a以下）は、その疏の如く解すべきであろう。そして合門助正は信巻本（同上・五四）に引用してあるが、これは真と取扱われたものにちがいない。しかるに化身土巻本（同上・一五〇）には開の方も合の方も引用された。そこでこれは仮に通ずると考えてよい。しかも上に掲げた愚先鈔下（同上・四七二b、a）の文は、その仮の義による。思うにこれは助正の語において、行者が誤りに陥ることを恐れるからにほかならない。

ここで一の問題を生ず。かの仮の義は助正已分か未分か。これは未分であろう。何となれば上の引文の如く、「正観仏」と言うからである。しかるに助正已分、並因の機は、機より貶すれば、仮門に摂し、体より進めるならば、これは真門に摂せねばならない。

また先きの引文より前の愚禿鈔下（同上・四七〇a）に小経を出し、専修五種也 というのは、五正行を真門となすものとみてよい。

ところで前に引用した愚禿鈔下（同上・四七二）の文に、「上より来た、定散兼行する故に、雑行と曰ふ、是れを助業と名づく。名づけて方便仮門と為し、亦浄土の要門と名づくるなり、応に知るべし」というなか、助業とは如何なる義であるか。思うに雑行は、すでに助正を弁じないのであって、正に正の義がない。そこでこれを貶して、特に助業に同ずるのである。親鸞著・和讃其他の 聖教に出るものも、これに準じて解釈することが できるであろう。

親鸞は法然を受け、法然は善導に依っているから、浄土への行業の取扱いについては善導大師のそれを見のがしてはならない。それを明らかにするには(1)要弘の二門、(2)真門の意味、(3)正行と雑行、(4)助業と正業、(5)専修と雑修、(6)正雑の心行について考えねばならない。そうすることに依って、善導の明かにされた「至純なる浄土の行」が明確になる。しかし今ここには、これらの検討を省略する（拙著・浄土教入門一三九―一二九頁参照）。

化身土巻末（真聖全二・一九一）には本願薬師経が二文引用されている。その文にいう。

本願薬師経に言はく、若し浄信の善男子・善女人等有って、乃至尽形まで余天に事へざれ、と。

又言はく、又世間の邪魔・外道妖蘖の師の妄説を信じて、禍福便はち生ぜむ、恐らくは動もすれば心自ら正しからず、卜問して禍を覓め、種種の衆生を殺せむ。神明に解奏し、諸〻の魍魎を呼ふて、延年を冀はんと欲するに、終に得ること能はず、愚癡迷惑して邪を信じ、倒見して遂に横死せしめ、地獄に入って出期有ること無けむ。乃至八に横に毒薬・厭禱・咒咀・起屍鬼等の為めに中害せらる、と。

と。この引文よりみるに、親鸞聖人は余天につかえ、卜問をなし、或いは現世の低俗な我欲満足のための諸種の業をなす勿れと教える意がある。そして「横に……中害せらる」という文よりみるに、宿命論（運命論）を取らず、本来なら中害せられなくてよいのに横に中害せられるという考えのあることが知られると思う。仏教は横死をみと

める。それは仏教業説の一特色であり、耆那教の如き運命論とは袂をわかつものといわねばならない。そしてここに出す横死は、邪見に陥っているため、毒薬・厭禱・呪咀・起屍鬼の妖魔によって、非業の死を遂げるのをいう。今日においても、この種のことが存する。厳に誡しめねばならない。

仏教の業を考える上で、薬師経の九横は、死すべからざるに死すという非業の死を教えるもので、実に科学的な眼の開けている時代に受け容れられる説であるから、参考のために次に九横の全文を引用する。

九横とは云何ん。救脱菩薩の言はく、諸〻の有情有って、病を得ること軽しと雖も、然かも医薬及び看病の者無く、設ひ復た医に遇ふとも、授くるに非薬を以ってすれば、実に死すべからざれども便ち横に死す。又世間の邪魔外道、妖孼(ようげつ)の師、妄りに禍福を説くを信じ、便ち恐動を生じ、心自ら正しからず、卜問して禍を覓め、種種の衆生を殺し、神明に解奏し、諸〻の魍魎を呼び、福祐を請乞し、延命を欲冀すれども、終に得ること能はず、愚癡迷惑にして邪倒の見を信じ、遂に横死して地獄に入り、出期有ること無からしむ。是れを初横と名づく。

二には横に王法に誅戮せらる。
三には畋猟(でんりょう)嬉戯し、婬に耽り酒を嗜み、放逸度無ければ、横に非人に其の精気を奪はる。
四には横に火に焚かる。
五には横に水に溺らさる。
六には横に種種の悪獣に噉はる。
七には横に山崖より堕つ。
八には横に毒薬と厭禱呪咀と起死鬼等に中害せらる。

九には飢渇に困しめられて飲食を得ずして便ち死す。是れを如来、略して横死に此の九種有りとせらる。其の余にも復た無量の諸横有り。具さに説くべきこと無し。

と。この無量の諸横の中には、現に原爆死、流行病等による死もある。

化身土巻末（真聖全二・一九三以下）には、弁正論の長文を載せるが、其の中に（同上・一九六）、次の文がある。

経に言はく、識体六趣に輪回して、父母に非ざること無し。生死、三界に変易す。孰（た）れか怨親を弁（わきま）へん。

と。この引文からみるに、親鸞聖人は一般仏教に説く生死輪廻の説を受容れていられたのであり、また「心が迷う」という常識的説明も斥けられず、大経には、「五道に展転し憂畏勤苦す」と説かれる時の五道と六趣とは別ものとされていないこと、畜生等に至るまで、一切衆生は生々世々の父母であったことを認めていられたことを、推察せしめられるのである。仏教は衆生同体という衆生愛を根柢にしていることは否定できない。

第五欵　和讃に見る業説

(一) 讃弥陀偈讃の業

讃弥陀偈讃（真聖全二・四八六c）には次の如く説く。

清浄光明ならびなし
遇斯光のゆへなれば
一切の業繋ものぞこりぬ
畢竟依を帰命せよ

と。大経（真聖全一・一六）には、无量寿仏の威神光明は、最尊第一であって、諸仏の光明の及ぶところでなく、す

ばらしい光明の仏であり、十二光仏と申すことを説き、其の後に「遇斯光」を説く。その文にいう。

其れ衆生有りて、斯の光に遇ふ者は、三垢消滅し、身意柔輭なり。歓喜踊躍し、善心生ず。若し、三塗勤苦の処に在りて、此の光明を見れば、皆休息を得て、復た苦悩无し。寿終へて後、皆解脱を蒙る。无量寿仏の光明顕赫にして十方諸仏の国土を照耀して、聞えざること莫し。但だ我れ今其の光明を称するに、一切諸仏・声聞・縁覚、諸ゝの菩薩衆、咸く共に歎誉すること、亦復た是くの如し。若し衆生有りて其の光明威神功徳を聞きて、日夜に称説し、心を至して断えざれば、意の所願に随ひて、其の国に生るゝことを得て、諸ゝの菩薩・声聞大衆の為めに共に其の功徳を歎誉し称せられん。其れ然して後、仏道を得ん時に至りて、普く十方の諸仏・菩薩の為めに、其の光明を歎ぜられんこと亦今の如くならん。仏言はく、无量寿仏の光明威神巍巍殊妙なるを説かんに、昼夜一劫すとも、尚ほ未だ尽くすこと能はず。

と。右の文は光明の徳を述べる。もと仏徳は无量であるが、諸徳を摂めるものは光寿であり、諸仏の光明も尊いが、最尊第一の光明は阿弥陀仏の光明であると説く。何故に最尊第一か。それは光寿ともに衆生と共にするに依る。つまり阿弥陀仏の正覚を全うじて衆生の往生を成じ、往生を全うじて正覚に帰す。このところ諸仏に超過する所以である。そこで大経には光寿を説くに並びに衆生の同証を明かし諸仏に超過することを説く中、特に光明の益を説く。正像末和讃（真聖全二・五一八b）に、「超世无上に摂取し、選択五劫思惟して、光明寿命の誓願を、大悲の本としたまへり」と説いているが、上の引文は光明无量の願成就の相である。光明の威徳神力は最尊最高、无上究竟といわねばならない。

衆生が仏の光明に遇うときは、仏徳全うじて衆生の徳となる。そして此れに二種を説く。第一は人天の光益である。即ち「斯の光に遇ふ者」の光とは十二光を指す。其の遇斯光は第十八願成就文に出る聞其名号の聞と同じで

ある。その光に遇う者は三垢即ち三毒が消滅すという。もっともこれ事滅でなく法滅といわねばならない。文に「身意柔輭」という。これは第三十三願成就の相であって、第三十三願（真聖全一・一二）には「身心柔輭」と説く。これは強剛難化のひとびとも、本願の生起本末を聞くに依って、身心悦予して、身も心もよろこぶことをいう。そして「善心生ず」と経に説くのは、正信念仏の行者は、分に応じて貪と瞋と癡がうすらぎ、三善根、もしくはそれに近いものが生じうることを示す。これは仏光の冥益によるということができよう。これにつき異説もあるが、今はそれを省略する。第二は三途の者の見光を説く。

この三途見光について、六要鈔第五（真聖全二・三四九）には三義を説く。その文にいう。番号は私に付す。

問ふ。人天の善趣も、猶ほ仏の境界を見ること能はず、三途の衆生争でか光を見んや。答ふ。(1)顕に見ずと雖も、冥に光照を蒙る故に見と云ふか。(2)或は又現に見る。是れ機感なり。(3)或は娑婆追福の力に依って其の苦悩を離る、心地観経（巻三）に云はく、其の男女の追勝福を以って大金光有って地獄を照す。光の中に深妙の法を演説して、父母を開悟して意を発せ令む。已上追善の力に依って彼の仏光を見る、仏光を見るに依って其の光、利を施す、仏光の功能敢て疑慮すること莫れ。

と。ここに死者の命日に法事を営む意味がみられよう。もっとも浄土真宗は死者のために追福の祈りをなさず、仏法を聴聞し、報恩の仏事を行うのみ。

ここに存覚引用の心地観経は、通途に約す。真宗は運心回向をしないのであり、命日を縁として仏恩報謝の法要をなせば、仏の方より之を縁として化を垂れたもう。これは注意を要する。

この見光の見とは如何に解すべきか。これには二説がある。第一説では、縁が有って或は現に眼で見る者があるのをいう。即ちこれは眼見となすのである。第二説は心に阿弥陀仏の大悲を縁ずるのを見という。これは心縁即心

見の説である。源信著・往生要集中本（真聖全一・八〇九）の雑略観の文に「煩悩障レ眼雖レ不レ能レ見、大悲无レ倦、常照ニ我身ニ」とあり、これを「不見にして見る」と解する説も存す。見ると云っても「不見にして見る」という第二説に当る。これは増壱阿含経二八（大正二・七〇八a）や大智度論一一（大正二五・一三七a）に出る優鉢華色尼（華色尼）が「仏を見て仏を見ず」、その反対に須菩提（解空第一の人）が「仏を見ずして仏を見る」故事に依って言う。私は此説に賛同したい（拙著・二尊大悲本懐の研究三二三頁以下参照）。

また別の説にいう。論註上（真聖全一・二八三）に説いていう。

問ふて曰はく、若し无碍光如来の光明无量にして、十方国土を照したまふに、鄣碍する所無しと言はば此の間の衆生、何を以ってか光照を蒙らざらむや。光り照さざる所有らば豈に碍有るに非ずや。

答へて曰はく、碍は衆生に属す、光の碍には非ず。譬へば日光四天下に周けれども、盲者は見ざるが如し、日光の周からざるには非るなり。

と。この文において知られる如く、行者その光照を蒙るものを見という。即ち現に見て光照を蒙るものも、見ずして冥に光照を蒙るものも、すべて含んで「見此光明」と経文に説く。そして、この見には浅・深の二があり、弘願に到達するのが深、また憂苦を脱して人天に生まれ或いは化土に生れるのは浅である、と。此の説亦用いて不可はないであろう。

経文に「復た苦悩無し」と説くのは、見光力即ち聞光力に由って、三塗の苦悩が、その趣の命終るまで止息することをいう。これは苦報（苦痛の果報）を直ちに転じて、その趣を脱し了るわけではない。このことは呉訳大経即ち大阿弥陀経（真聖全一・一四二）に、次の如く説く。

世間諸有の婬泆・瞋恚・愚癡の者、阿弥陀仏の光明を見たてまつりて、善を作さざるは莫きなり。諸ゝの泥

> 犂・禽獣・薜茘・考掠・勤苦の処に在りて、阿弥陀仏の光明を見たてまつれば、至って皆休息して復た治せざれども、死して後、憂苦を解脱することを得ざる者無きなり。阿弥陀仏の光明と名とは、八方上下、无窮无極无央数の諸仏の国に聞かしめたまふ。諸天人民、聞知せざること莫し、聞知せん者、度脱せざるは莫きなり。

と。この文中、「皆休息して復た治せざれども」とあるから、苦報を直ちに転ずることでないことが知られる。先きに見光力即ち聞光力と言ったが、讃弥陀偈讃（真聖全二・四八七b）には「光明てらしてたへざれば、不断光仏となづけたり、聞光力のゆへなれば、心不断にて往生す」と説く。その聞光力の御左訓には「ミダノオンチカヒヲシンジマヒラスルナリ」という。大経（真聖全一・一七）の「聞其光明威神功徳」というものは、要するに本願成就文（同上・二四）の「聞其名号信心歓喜」と同じで、先きの和讃の第四句の文の御左訓に「ミダノセイグワンヲシンゼルコ、ロタヘズシテワウジャウストナリ」という意と結論的には同じ意味である。

この三塗見光の益について、或る説では苦悩の身が、転重軽受することを云う、と。この説も或いは認めてよいであろう。ところで大経の文（真聖全一・一六）には、「寿終へて後、皆解脱を蒙る」と説く。これは当益を示す。この解脱とは、三塗の命が終る時に、三塗の身を離れることを解脱という。解脱には浅と深とあり、三塗の身を転じて人天に生ずるのは浅、涅槃に至るのは深である。婆沙論二八（大正二七・一四六c）に、厭に依り離染し、離染に依り解脱し、解脱に依り涅槃す、と説くが、その文の解脱は浅、涅槃は深義の解脱にほかならない。それはまた真仏土巻（真聖全二・一二一）に大経の第十二願成就文を引き、涅槃経を多文引用するなか、特に一文（同上・一二三以下）を引いて次の如く説く。

> 又解脱は、名づけて虚无と曰ふ。虚无は即ち是れ解脱なり。解脱は即ち是れ如来なり。如来は即ち是れ虚无なり。……真解脱は即ち是れ如来なり。乃至 如来は即ち是れ涅槃なり。涅槃は即ち是れ无尽なり。……

と。この文に无上涅槃を証することを解脱と説くものは、浅でなく深の方である。
ここで一の問題を生ず。三塗で見光し、当益として三塗を出る場合、順次の生に彼の浄土に往生しうるのであるか、それとも隔生果遂なのであるか。これについては次の如く考える。およそ経文は多含であるから、一概に決めつけえないであろう。ところで、先きに引用したのは呉訳の大阿弥陀経であったが、漢訳の平等覚経一（真聖全一・八三）も同様の文があって、「无量清浄仏の光明を見たてまつれば、至って休息して復た治することを得ざれども、死して後憂苦を解脱することを得ざる者は莫し」と説く。そこで漢呉両訳によるときは、恐らくはこれは隔生果遂といわねばならない。三塗に沈める者は、受法に堪えない機であると天台に説くので、多くは三塗を脱出し、人天に生を稟け、そこで受法の機となり、それから往生を遂げるという順序になると考えられる。しかし見光力即ち聞光力は不思議といわねばならない。因縁の无量の差別は仏のみしろしめしたもう。よって見光のなか、直ちに真報仏土に生れる縁の開けるものがないとは云えない。このことは注意せねばならない。

(二)　観経讃に見る業

観経讃（真聖全二・四九四c）には次の如く説く。

頻婆娑羅王勅せしめ
宿因その期をまたずして
仙人殺害のむくひには
七重のむろにとぢられき

と。これは善導著・観経疏序分義（真聖全一・四六九以下）に説かれている伝説にもとずき、宿世の因縁を述べられたもので、すべてが前世の因縁であるという考えであったとはみられない。相師が予言することを信じた古代の傷

ましい事件であって、此世において果した相師の邪見が受け容れられた時代の悪縁の盛行を見るべきであろう。その序分義には次の如く説く。

問ふて曰はく、何が故ぞ未生怨と名づけ、及び折指と名づくるや。答へて曰はく、此れ皆昔日の因縁を挙ぐ。故に此の名有り。因縁と言ふは元本と父の王子息有ること無し。処処に神に求むれども竟に得ること能はず。忽ちに相師有りて王に奏して言はく、臣知れり、山中に一の仙人有り、久しからずして寿を捨てんといふ、命終して已後必らず当に王の与に子と作るべし、と。王聞きて歓喜し、此の人何れの時にか命を捨てんと。相師王に答へぬ。更に三年を経て始めて命終すべし、と。王言はく我今年老いて国に継祀するもの無し。更に三年を満たんこと何に由ってか待つ可き、と。王即ち使を遣はし、山に入り往いて仙人に請はしめて曰はく、大王子無し、闕けて紹継無し。処処に神に求めて得ること能はざるに困む。乃ち相師有り、大仙を瞻視するに、久しからずして命を捨て、王の与に子と作るべしといふ、請ひ願はくは大仙、恩を垂れて早く赴きたまへ、と。使人教を受けて山に入り仙人の所に到りて具さに王請の因縁を説く。仙人使者に報へて言はく、我更に三年を経て始めて命終す可し。王の即ち赴けと勅するは、是の事不可なり、と。使仙の教を奉けて還りて大王に報じ具さに仙の意を述ぶ。王曰はく、我は是れ一国の主なり、所有の人物、皆我れに帰属す。今故らに礼を以って相屈するに、乃ち我が意を承けずと。王更に使者に勅す。卿往いて重ねて請へ。請ひて若し得ざれば当に即ち之を殺すべし、既に命終し已りなば、我が与めに子と作らざる可けんや、と。使人勅を受けて仙人の所に至りて、具さに王の意を導ふ。仙人、使の説を聞くと雖も、意に亦受けず。使人勅を奉じて即ち之を殺さんと欲す。仙人曰はく、卿当に王に語るべし。我が命未だ尽きず。王心口を以って人をして我れを殺さ遣む。我れ若し王の与めに児と作らば、還た心口を以って人をして王を殺さしめんと。仙人此の語を導ひ已りて、即ち死を

受く。既に死し已りて即ち王宮に託して生を受け、其の日の夜に当りて、夫人即ち有身を覚ゆ。王聞きて歓喜し、天明に即ち相師を喚びて以って夫人を観しむ。是れ男なりや、是れ女なりや、と。相師見已りて王に報へて言はく、是の児女に非ず。此の児、王に於いて損有るべし、と。王曰はく、我が国土、皆之に捨属すべし、縦ひ所損有りとも、吾れ亦畏れ無し、と。王此の語を聞きて憂喜交〻懐く。王、夫人に白して言はく、吾れ夫人と共に私かに自ら平章せん。相師、児吾れに於いて損有るべしと導ふ。夫人、生るるの日を待ちて、高楼の上に在りて、天井の中に当りて、之を生みて、人をして承接せ令むること勿れ。落ちて地に在らんに、豈に死せざる容けんや。吾れ亦憂ふること無く、声も亦露はれざらん、と。夫人即はち王の計を可とし、其の生む時に及びて、一に前の法の如くす。生み已りて地に堕つるに、命便はち断えず、唯だ手の小指を損ず。因って即ち外人同じく唱へて折指太子と言ふなり。未生怨と言ふは、此れ提婆達多、悪妒の心を起すが故に、彼の太子に対して昔日の悪縁を顕発す。云何んが妒心して悪縁を起す。……太子既に尊者（提婆）を見て、敬心もて承問して言はく、尊者今日顔色憔悴せり、往昔に同じからずと。提婆答て曰はく、我れ今憔悴することは、正しく太子の為めなり、と。太子敬ひて問はまく、尊者我が為めに何の意か有るや。提婆即ち答へて云はく、太子知りたまへりや不や。世尊年老いて堪任する所無し、当に之を除きて我自ら仏と作る可し。父の王も年老いたまへり、亦之を除きて太子自ら正位に坐す可し。新王・新仏治化せんに、豈に楽しからずや、と。太子之を聞きて極めて大いに瞋怒して是の説を作すこと勿れ、といふ。又言はく、太子瞋ること莫れ。父の王、太子に於いて全たく恩徳無し。初めて太子を生まんと欲せし時、父の王即ち夫人をして百尺の楼の上に在りて天井の中に当りて生ま遣め、即ち地に堕ちて死せしめんことを望む。正しく太子の福力を以っての故に命根断ぜずして小指を損す。若し信ぜずば、自ら小指を看よ、以って験と為るに足らん、と。太子既に此の語を聞きて、更に

重ねて審めて言はく、実に爾りや（已）不や。提婆娑答へて言はく、此れ若し不実ならば、我れ故らに来りて漫語を作す可けんや、と。此の語に因り（已）、遂に即ち提婆が悪見の計を信用す。故に随順調達悪友之教と導ふなり。

と。この序分義に依り、上記の和讃が作られた。伝説は伝説として記載されるけれども、親鸞聖人は、それらの事件の全体を、あるいは世に所謂る史実であった場合でも、固定視することなく、それは自分自身への入信への不思議な縁であると受けとめられ、権者の劇としてみる。それは観経讃（真聖全二・四九五a以下）の和讃にみられるであろう。文にいう。「弥陀釈迦方便して、阿難目連富楼那韋提、達多闍王頻婆娑羅、耆婆月光行雨等、大聖おの〳〵もろともに、凡愚底下のつみびとを、逆悪もらさぬ誓願に、方便引入せしめけり」と。随って宿因云々の語があるからと言って、これは法味愛楽の上には意味をもつが、之をもって親鸞聖人は説一切有部に説く如き十二因縁の三世両重の因果を固守されたと考えてはならない。むしろ天台の摩訶止観にとかれる如き中道の業説を懐いていられたろうと推測するのである。

㈢　現世利益讃の業

業は業因・業果をいう。そして浄土門における念仏は、それが真実の行である以上、大行なのであり、「称无碍光如来名」といわれる大行は即ち最勝真妙の正業であると教行証文類（真聖全二・八）に説く。その念仏には、法徳自然にそなわる現世利益のあることは当然であり、それは経典に証文があり、伝教大師もそれ故に、念仏をすゝめ給う。現世利益和讃（同上・四九七b）には、現世における念仏の勝益について、次の如く説く。

阿弥陀如来来化して

息灾延命のためにとて

金光明の寿量品

ときおきたまへるみのりなり

と。息災延命の左訓にいう。「シチナンヲトヾメイノチヲノベタマフナリ」と。また寿量品の左訓にいう。「コノジュリヤウホムハミダノトキタマヘルナリ」と。

ここに説かれる現世利益（十五首）について述べる前に、これらは如何なることを示すものか、について考えたい。今日我れわれは、自己の狭い経験の上から、また科学的知識、いわゆる実証的知識の上から、念仏しても何ら利益はない、と考え易い。しかし宗教的利益は厳存する。このことを此等の和讃には説く。真の宗教には世間の知識では量ることのできない利益のあることを、我れわれは先づ以って知らねばならない。これら念仏する者の現世利益の十五首和讃は、観経（真聖全一・五七）に説かれる光明摂取の妙益を助顕するものと云わねばならない。これは七高僧のなか、説き示された祖師がたがあるのであって、一口に念仏者を光明摂取したもうといいうけれども、開くときは種々の益がある。

まず道綽著・安楽集下（真聖全一・四一九）に説く。

第二に問ふて曰はく、若し常に念仏三昧を修することを勧めば、余の三昧と能く階降有りや不や。答へて曰はく念仏三昧の勝相は不可思議なり。此れ云何が知る。摩訶衍（智度論第七意）の中に説きて云ふが如し。諸余の三昧は三昧ならざるには非ず。何を以っての故に。或は三昧有り、但だ能く貪を除きて瞋・癡を除くこと能はず。或は三昧有り、但だ能く瞋を除きて癡・貪を除くこと能はず。或は三昧有り、但だ能く癡を除きて貪・瞋を除くこと能はず。或は三昧有り、但だ能く現在の障を除きて、過去未来の一切諸障を除くこと能はず。若し能く常に念仏三昧を修すれば、現在・過去・未来の一切諸障を問ふこと無く悉く皆除くなり。第三に問ふて曰

はく、念仏三昧は既に能く障を除き福を得ること功利大ならば、未審し、亦能く行者を資益して、年を延べ寿を益さしめんや不や。答て曰はく必ず得べし。何となれば惟無三昧経に云ふが如し。……

と。ここに⑴三世の諸障を除き、⑵延年転寿するという二種の益を説くのである。

善導著・観経疏の定善義（同上・五二一以下）には次の如く説く。

問ふて曰はく、備に衆行を修して、但だ能く廻向すれば皆往生を得。何を以ってか仏光普く照らすに、唯だ念仏の者をのみ摂するは、何の意か有るや。答へて曰はく、此れに三義有り。一には親縁を明かす。衆生起行して、口に常に仏を称すれば、仏即ち之を聞きたまふ。身に常に仏を礼敬すれば、仏即ち之を見たまふ。心に常に仏を念ずれば、仏即ち之を知りたまふ。衆生仏を憶念すれば、仏亦衆生を憶念したまふ。彼此の三業相ひ捨離せず、故に親縁と名づくるなり。二には近縁を明かす。衆生仏を見たてまつらんと願ずれば仏即ち念に応じ現じて目の前に在ます。故に近縁と名づくるなり。三には増上縁を明かす。衆生称念すれば、即ち多劫の罪を除く。命終らんと欲する時、仏は聖衆と自ら来りて迎接したまふ。諸邪業繫も能く碍ふる者無し。故に増上縁と名づくるなり。自余の衆行、是れ善と名づくと雖も、若し念仏に比ぶれば、全たく比挍に非ざるなり。是の故に諸経の中に処処に広く念仏の功能を讃へたり。无量寿経の四十八願の中の如き、唯だ弥陀の名号を専念して生を得と明かす。又弥陀経の中の如し、一日七日弥陀の名号を専念して生を得と。又十方恒沙の諸仏の証誠虚しからざるなり、と。又此の経の定散の文の中に、唯だ名号を専念して生を得と標す。此の例一に非ざるなり。広く念仏三昧を顕はし畢んぬ。

と。右の文中、親縁・近縁・増上縁の三種を挙げるところ、即ち光明摂取の益を三に開くものとみてよい。

同じく善導著・観念法門（真聖全一・六二六―六四〇）には、くわしく五種増上縁を説くが、これは念仏の大功徳

利益であり、光明摂取の益に摂まるものを、五に開いたものと云えよう。五種増上縁は⑴滅罪増上縁、⑵護念増上縁、⑶見仏増上縁、⑷摂生増上縁、⑸証生増上縁である。

また善導著・往生礼讃（同上・六八二以下）には、つぎの如く説く。

問ふて曰はく、阿弥陀仏を礼観して、現世に何なる功徳利益有るや。答へて曰はく、若し阿弥陀仏を称すること一声するに、即ち能く八十億劫の生死の重罪を除滅す。礼念已下も亦是くの如し。十往生経（意）に云はく、若し衆生有りて阿弥陀仏を念じて往生を願ずれば、彼の仏即ち二十五菩薩を遣はして行者を擁護して、若しは行、若しは坐、若しは住、若しは臥、若しは昼、若しは夜、一切時・一切処に悪鬼・悪神をして其の便を得しめざるなり。また観経に云ふが如し。若し阿弥陀仏を称し礼念して、彼の国に往生せんと願へば、彼の仏即ち无数の化仏、无数の化観音・勢至菩薩を遣はして、行者を護念したまふ。復た前の二十五菩薩等と、百重千重、行者を囲繞して、行住坐臥、一切の時処、若しは昼、若しは夜を問はず、常に行者を離れたまはず。今既に斯の勝益有ます。憑む可し。願はくは諸ゝの行者、各ゝ至心を須ひて、往を求めよ。

又無量寿経に云ふが如し。若し我れ成仏せんに、十方の衆生、我が名号を称せんこと、下十声に至るまで、若し生れずば正覚を取らず。彼の仏、今現に在まして成仏したまへり、当に知るべし、本誓重願虚しからざることを、衆生称念すれば必らず往生を得、と。又弥陀経に云ふが如し。若し衆生有りて、阿弥陀仏を説くを聞きて、即ち名号を執持すべし。若しは一日、若しは二日、乃至七日、一心に仏を称して乱れざれ。命終らんと欲する時、阿弥陀仏諸ゝの聖衆と現じて其の前に在しまさんに、此の人終らん時心顛倒せず即ち彼の国に往生を得ん。仏舎利弗に告げたまはく、我れ是の利を見るが故に是の言を説く。若し衆生有りて是の説を聞かん者は、当に願を発し彼の国に生ぜんと願ずべし、と。次下に説きて云はく、東方如恒河沙等の諸仏、南西北方及

び上下、一一の方に恒河沙等の諸仏の如き、各〻本国にして、其の舌相を出して、偏く三千大千世界に覆ひて、誠実の言を説きたまはく、汝等衆生、皆応に是の一切諸仏の護念したまふ経を信ずべし。云何んが護念と名づくると。若し衆生有りて阿弥陀仏を称念せんこと、若しは七日、一日下至十声乃至一声、一念等に及ぶまで、此の事を証誠せるが故に、護念経と名づく。次下の文に云はく、若し仏を称して往生する者は、常に六方恒河沙等の諸仏の為めに、護念せらる、故に護念経と名づく。今既に此の増上の誓願有ます、憑む可し。諸〻の仏子等、何ぞ意を励まして去かざらんや。

と。

つぎに往生要集下本（真聖全一・八六三以下）には、念仏の利益について⑴滅罪生善、⑵冥得護持、⑶現身見仏、⑷当来の勝利、⑸弥陀の別益、⑹引例勧信、⑺悪趣利益を説く。そのなか特に初の三で、光明摂取の益を開いたものとみられる。そこで初の三の文を引用しよう。

第一に滅罪生善とは、観仏経の第二に云はく、一時の中に於いて、分ちて少分と為し、少分の中に能く須臾の間も、仏の白毫を念じて心をして了了なら令め、謬乱の想無く、分明正住にして意を注むること息まず、白毫を念ぜん者は、若しは相好を見たてまつり、若しは見たてまつることを得ざらんも、是くの如き等の人は、九十六億那由他恒河沙微塵数劫の生死の罪を除却せん。設ひ復た人有りて但だ白毫を聞きて心に驚疑せず、歓喜し信受せば、此の人も、亦八十億劫の生死の罪を却かんと。又（観仏経巻六）云はく、仏世を去りたまひて後、三昧正受して仏行を想はん者も、亦千劫の極重の悪業を除かん、と。（仏行歩相は上の助念方法門の如し）。又（同上）云はく、仏阿難に告げたまはく、汝今日より如来の語を持して遍ねく弟子に告げよ。仏滅度の後に好き形像を造りて、身相をして足らしめ、亦无量の化仏の色像及び通身の色を作り、及び仏跡を画き、微妙の糸、及

び頗梨珠を以って白毫の処に安じ、諸〻の衆生をして是の相を見ることを得しめよ。但だ此の相を見て心に歓喜を生ぜば、此の人は百億那由他恒河沙劫の生死の罪を除却せん、と。(優塡王作仏形像経に云はく、仏の形像を作る功徳は無量にして、世世に生ずる所、悪道に堕せず、後皆無量寿仏国に生ずることを得。菩薩を作れば当に成仏するを得べし)。又(同上)云はく、老女の仏を見たてまつりて、邪見にして信ぜざるも、猶ほ能く八十万億劫の生死の罪を除却せり、況んや復た善意にして恭敬し礼拝せんをや。(須達家老女の因縁は彼経に広説する如し)。又(観仏経巻九)云はく、諸〻の凡夫及び四部の弟子、方等経を謗り、五逆罪を作り、四重禁を犯し、僧祇物を偸み、比丘尼を婬し、八斎戒を破り、諸〻の悪事種種の邪見を作さんに、是くの如き等の人、若し能く心を至して一日一夜念を懸け、前に在すがごとく仏如来の一の相好を観ぜば、諸〻の悪も罪障も皆悉く尽滅せん、と。又(同上)云はく、若し仏世尊に帰依すること有る者、若しは名を称する者は、百千劫の煩悩の重障を除く。何に況んや正心に念仏定を修せんをや、と。

宝積経の第五に云はく、宝珠有り、種種色と名づく、大海の中に在りて、无量衆多の駛流の大海に入るもの有りと雖も、珠火の力を以って水をして銷滅せしめて盈溢せざらしむるが如く、是くの如く如来・応・正等覚も、菩提を証し已れば、智火の力に由って、能く衆生の煩悩をして銷滅せしめたまふこと亦復た是くの如し。乃至若し復た人有りて日日の中に於いて如来の名号の功徳を称説せば、是の諸〻の衆生は能く黒闇を離れて漸次に当に諸〻の煩悩を焼くことを得べし。是くの如く南无仏と称念せば語業空しからず。是くの如きの語業をば、大炬を執りて能く煩悩を焼くと名づく、と。

遺摩尼経に云はく、菩薩は復た数千巨億万劫、愛欲の中に在りて、罪の為めに覆はると雖も、若し仏の経を聞きて一反だも善を念ぜば、罪即ち消尽せん、と。(已上の諸文は滅罪)。

大悲経の第二に云はく、若し三千大千世界の満てらん中に、須陀洹・斯陀含・阿那含・阿羅漢を、若し善男子・善女人有りて、若しは一劫、若しは減一劫、諸〻の種種の意に称へる一切の楽具を以って、恭敬し尊重し、謙下の供養せん。若し復た人有りて諸仏の所に於いて但一たびも合掌し一たびも名を称せん。是の如き福徳を前の福徳に比べんに、百分にして一にも及ばず、百千億分にして一にも及ばず。迦羅分にして一にも及ばず。何を以っての故に、仏如来は諸〻の福田の中に最も無上と為るを以ってなり。是の故に仏に施したてまつるは大功徳を成すなり。（略抄。三千界に満つる辟支仏を以て校量するも亦爾り）。

普曜経（巻八）の偈に云はく、一切衆生の縁覚と成らんに、若し億百劫に飲食・衣服・床臥具・擣香・雑香及び名華を供養すること有らんも、若し一心に十指を叉へ、専心に自ら一の如来に帰して、口に自ら南无仏を発言すること有らば、是の功徳の福を最上と為す、と。

般舟経（巻上）の念仏三昧を説く偈に云はく、仮令ひ一切をして皆仏と為し、聖智清浄にして慧第一たらしめん。皆億劫に於いて其の数を過ぐるまで一偈を講説せるの功徳において泥洹に至るまで、福を誦詠し、无数億劫、悉く歎誦すとも、其の功徳を究め尽くすこと能はず。是の三昧の一偈の事に於いてせるもの、一切の仏国の所有地、四方四隅及び上下の、中に満てらん珍宝を以って布施し、用って仏天中天に供養せんも、若し是の三昧を聞くこと有らん者は、其の福祐を得ること彼に過ぎん。安諦に諷誦し説講せん者、譬を引くも功徳は喩ふべからず、と。（一仏刹を破して塵と為し、一一の塵を取り亦砕いて一仏刹塵数の如くし、此の一塵を以って一仏刹と為し、若干の仏刹、中に満つる珍宝もて諸仏を供養し之を以て比と為すなり已上生善）。

度諸仏境界経に説かく、若し諸〻の衆生、如来を縁じて諸〻の行を生ずる者は、无数劫の地獄・畜生・餓鬼・閻羅王の生を断つ。若し衆生有りて一念も作意して如来を縁ずる者は、所得の功徳、限極有ること無し、

称量す可からず。百千万億那由他の諸ゝの大菩薩の悉く不可思議解脱定を得んも、計挍して其の辺際を知ることと能はず、と。

観仏経（巻三）に説かく、仏阿難に告げたまはく、我涅槃の後に、諸天・世人、若し我が名を称し、南无諸仏と称せば、獲る所の福徳无量无辺ならん。況んや復た念を繋けて諸仏を念ぜん者、而も諸ゝの障碍を滅除せざらんや、と。（已上滅罪生善。其の余は上の正修念仏門の如し）。

第二に冥得護持とは、護身咒経（意）に云はく、三十六部の神王に万億恒沙の鬼神有りて眷属と為し、三帰を受けたる者を護る、と。

般舟経（巻中）に云はく、劫尽き壊焼せん時に、是の三昧を持てる菩薩は、正仮是の火の中に堕つとも、火即ち為めに滅せんこと、譬へば大なる甖の水の小火を滅するが如くならん。仏跋陀和に告げたまはく、我が語る所は異有ること無し。是の菩薩は是の三昧を持てば、若しは帝王、若しは賊、若しは火、若しは水、若しは龍、若しは蚰、若しは閲、又鬼神、若しは猛獣、乃至若しは人の禅を壊り、人の念を奪ふもの、設ひ是の菩薩を中らんと欲せば、終に中ること能はず。仏言はく、我が語る所の如きは、異有ること無し。其の宿命を除く。其の余は能く中る者有ること無けん、と。

偈（般舟経巻中）に曰はく、鬼神・乾陀共に擁護し、諸天・人民も亦是くの如くせん。幷びに阿須倫・摩睺勒も、此の三昧を行ぜば、是くの如くなることを得ん。諸天悉く共に其の徳を頌して、天・人・龍・神・甄陀羅・諸仏も、嗟歎して願の如くならしめたまふ。経を諷誦し説きて、人の為めにするが故なり。国と国と相ひ伐ちて、民荒乱し飢饉荐に臻りて、壊苦窮まらんも、終いに其の命を中夭せず。能く此の経を誦し人を化すれば、勇猛に諸ゝの魔事を降伏し、心に畏るゝ所無く、毛竪たず、其の功徳行、議る可からず。此の三昧を行ぜ

ば、是くの如くなることを得ん、と。（十住婆沙〔巻一二〕に此等の文を引き已って、唯だ業報必ず受くべき者を除く、と）。

十二仏名経の偈に云はく、若し人、仏の名を持てば、衆魔及び波旬も、行住坐臥の処に、其の便を得ること能はず、と。

第三に現身見仏とは、文殊般若経の下巻に云はく、仏云はく、若し善男子・善女人、一行三昧に入らんと欲せば、応に空閑に処し、諸〻の乱意を捨て、相貌を取らずして、心を一仏に繋けて、専ら名字を称へ、仏の方所に随ひて、身を端しくし正しく向ひて、能く一仏に於いて念念に相続す。即ち念の中に於いて能く過去・未来・現在の諸仏を見たてまつらん、と。

導禅師（礼讃意）釈して云はく、衆生は障重にして、観成就し難し。是を以って大聖悲憐して直ちに専ら名字を称せよと勧めたまふ、と。

般舟経（巻中）に云はく、前に聞かざりし所の経巻をば、是の菩薩・是の三昧を持てる威神もて夢の中に悉く自ら其の経巻を得、各〻悉く見、悉く経の声を聞かん。若し昼日に得ずんば、若しは夜、夢の中に於いて悉く仏を見たてまつることを得ん。仏跋陀和に告げたまはく、若しは一劫、若しは一劫を過ぐるまでも、我れ是の菩薩の三昧を持てる者を説き、其の功徳を説かんに、尽くし竟るべからず。何に況んや能く是の三昧を求め得たる者をや、と。

又同じき経（般舟経巻上）の偈に云はく、阿弥陀国の菩薩の无央数百千の仏を見たてまつるが如く、是の三昧を得たる菩薩も然かなり、当に无央百千の仏を見たてまつるべし。乃至 其れ是の三昧を誦受すること有らば、已に面り百千の仏を見たてまつると為す。仮使ひ寂後の大恐懼にも、此の三昧を持たば、畏るる所無けん、

と。

念仏三昧経の第九の偈に云はく、若し尽く一切の仏、現在・未来及び十方を見んと欲ひ、或ひは復た妙法輪を転ぜんことを求めんにも、亦先づ此の三昧を修習せよ、と。

十二仏名経の偈に云はく、若し人、能く心を致して七日仏の名を誦すれば、清浄の眼を得て、能く无量の仏を見たてまつる、と。

と。

しかるに教行証文類信巻末（真聖全二・七二）には、「金剛の真心を獲得すれば、横に五趣八難の道を超へ、必ず現生に十種の益を獲」という。その十益は次の如し。これは上記の諸説を摂めている。

一者冥衆護持益　二者至徳具足益　三者転悪成善益　四者諸仏護念益　五者諸仏称讃益
六者心光常護益　七者心多歓喜益　八者知恩報徳益　九者常行大悲益　十者入正定聚益

これは、何れも皆信後の益と云うべきであって、上に引文した中、善導著、観経疏定善義の釈こそは、正しく光明摂取の利益の相を開示するが、他の諸文もそれに準じて知りえよう。それ故に、この現世利益讃（十五首）も亦この外ではなく、観経の光明摂取を助顕されるものとみてよいのである。

何故に親鸞聖人は特に現世利益讃を作られたか。思うに、これは念仏の利益が、現在世に及ぶことを説き示して、いよいよ阿弥陀仏の光明摂取の大いなる恩を感戴せしめるためにほかならない。しかるに一般に、仏教において現世の利益につき(1)祈願して得る利益と(2)法然自然に具わる利益とがある。この中(1)はなすべきでなく、現世を祈るときは雑修の失があって浄土への往生は極めて難かしいと誡しめたもう。しかるに(2)は真宗の利益で、正信念仏者には、求めないのに此れらの現世の利益が得られる。これにつき存覚著・持名鈔（真聖全三・一〇一以下）には、

次の如く説く。

問ていはく、念仏の行者は、諸仏・菩薩の擁護にもあづかり、諸天・善神の加護をもかうぶるべしといふは、浄土に往生せしめんがためにたゞ信心を守護したまふ歟、また今生の穢体をもまもりてもろ〳〵の所願をも成就せしめたまふ歟。あきらかにこれをきかんとおもふ。

こたへていはく、かの仏の心光このひとを摂護してすてずともいひ、六方の諸仏信心を護念すとも釈すれば、信心をまもりたまふことは仏の本意なればまふすにおよばず。しかれどもまことの信心をうるひとは現世にもその益にあづかるなり。いはゆる善導和尚の観念法門に観仏三昧経・十往生経・浄土三昧経・般舟三昧経等の諸経をひきて、一心に弥陀に帰して往生をねがふものには諸仏・菩薩かげのごとくにしたがひ、諸天・善神昼夜に守護して、一切の災障をのづからのぞこり、もろもろのねがひかならずみつべき義を釈したまへり。されば阿弥陀仏は現世・後生の利益ともにすぐれたまへるを浄土の三部経には後生の利益ばかりをとけり、余経にはおほく現世の益をあかせり。かの金光明経は鎮護国家の妙典なり、かるがゆへにこの経よりときいだすところの仏菩薩をば護国の仏・菩薩とす。しかるに正宗の四品のうち、寿量品をときたまへるはすなはち西方の阿弥陀如来なり。これによりて阿弥陀仏をば、ことに息災延命、護国の仏とす。かの天竺に毘舎離国といふくにあり。そのくにゝ五種の疫癘おこりてひとごとにのがるゝものなかりしに、月蓋長者、釈迦如来にまひりて、いかにしてかこのやまひをまぬかるべきとまふししかば、西方極楽世界の阿弥陀仏を念じたてまつれとおほせられけり。さていえにかへりて、おしへのごとく念じたてまつりければ、弥陀・観音・勢至の三尊、長者のいえにきたりたまひしとき、五種の疫神まのあたりひとの目にみえてすなはち国土をいでぬ。ときにあたりて、くにのうちのやまひことぐ〳〵くすみやかにやみにき。そのとき現じたまへりし三尊の形像を、月蓋長者、

閻浮檀金をもて鋳うつしたてまつりけり。その像といふは、いまの善光寺の如来これなり。霊験まことに厳重なり。またわが朝には、嵯峨の天皇の御とき、天下に日てり、あめくだり、やまひおこり、いくさいできて、国土おだやかならざりしに、いづれの行のちからにてかこの難はとゞまるべきと伝教大師に勅問ありしかば、七難消滅の法には南无阿弥陀仏にしかずとぞまふされける。おほよそ弥陀の利生にて、わざはひをはらひ難をのぞきたるためし、異国にも本朝にもそのあとこれおほし。つぶさにしるすにいとまあらず。さればくにの災難をしづめ、身の不祥（よからぬこと）をはらはんとおもはんにも、名号の功用にはしかざるなり。たゞしこれはたゞ念仏の利益の現当をかねたることをあらはすなり。しかりといへども、まめやかに浄土をもとめ往生をねがはんひとはこの念仏をもて現世のいのりとはおもふべからず、たゞひとすぢに出離生死のために念仏を行ずれば、はからざるに今生の祈禱ともなるなり。

これによりて蘗幹喩経（蘇婆呼童子請問経巻上）といへる経のなかに、信心をもて菩提をもとむれば現世の悉地（成就の義。悉地果は証菩提）も成就すべきことをいふとして、ひとつのたとへをとけることあり。たとへばひとありて、たねをまきていねをもとめん、またくわらをのぞまざれども、いねいできぬればわらおのづからうるがごとし、といへり。いねをうるものはかならずわらをうるがごとくに、後世をねがへば現世ののぞみもかなふなり。わらをうるものはいねをえざるがごとくに、現世の福報をいのるものはかならずしも後生の善果をえずとなり。経釈ののぶるところかくのごとし、たゞし、今生をまもりたまふことはもとより仏の本意にあらず。かるがゆへに前業もしつよくばこれを転ぜぬこともおのづからあるべし。後生の善果をえしめんことはもはら如来の本懐なり。かるがゆへに无間に堕すべき業なりとも、それをばかならず転ずべし。しかればたとひもし今生の利生はむなしきににたることありとも、ゆめ〳〵往生の大益をばうたがふべからず。いはんや現

世にもその利益むなしかるまじきことは聖教の説なれば、あふいでこれを信ずべし。たゞふかく信心をいたして一向に念仏を行ずべきなり。

と。

ところで初にかえり現世利益讃第一首の金光明経について解説しよう。

金光明経には次の五訳がある。

第一は、北涼曇無讖訳の四巻の金光明経（大正一六・三三五a以下）で、此の経は未尽ではあるが、但だ智者大師が此の経に依って法華玄義や文句を説かれたために、世を挙げ流通したと藕益大師はいう。

第二は、周耶舎屈多訳五巻の金光明経。

第三は、梁真諦訳の七巻金光帝王経。

以上二本は失われて、今伝わらない。

第四は隋沙門宝貴が天竺三蔵周崛多に対し合入して八巻となした合部金光明経（大正一六・三五九b以下）である。

第五は、唐義浄訳の十巻の金光明最勝王経（大正一六・四〇三a以下）で、此の経は現存する三訳中、最も後に訳出されていて、文義は周足し、華厳経に晋訳と唐訳とある中、唐訳に当たる完本であると藕益大師はいう。

これには梵本も現存している。

伝教大師は、山家学生式に法華経・仁王経・金光明経の三経を鎮護国家の三部経と云う。その場合の金光明経は、義浄訳の金光明最勝王経を取る。

此経に卅一品ある中、第二の寿量品（大正一六・四〇四b以下）には、次の如く説く。

爾時王舎大城に、一の菩薩摩訶薩有り。名づけて妙幢と曰ふ。……是の思惟を作す、何の因縁を以って、釈迦

牟尼如来の寿命短促にして唯だ八十年なる。……是の念を作す時、仏の威力を以って、其の室忽然として広博厳浄なり。……復た此の座に於いて妙蓮華有り。種種の珍宝以って厳飾と為す。量は如来に等しく、自然に顕現す。蓮花の上に於いて四如来有り。東方は不動、南方は宝相、西方は無量寿、北方は鼓音なり。……妙幢菩薩に告げて言はく、善男子、汝今応に如来の寿命の長短を思忖すべからず。何を以っての故に。善男子、我等は諸天・世間・梵・魔・沙門・婆羅門等、人及び非人の能く仏の寿量を算知して、其の際限を知ること有るを見ず。時に四如来、釈迦牟尼所有の寿量を説かんと欲す。……爾の時、四仏は大衆の中に於いて、釈迦如来所有の寿量を顕わさんと欲して、頌を説きて曰はく、

一切の諸海水は、　其の渧数を知る可しとも、
能く釈迦の寿量を　数知すること有ること無し。
諸々の妙高山を析き、　芥の如くにして数を知る可しとも、
能く釈迦の寿量を　数知すること有ること無し。
一切大地の土は、　其の塵数を知る可しとも、
能く釈迦の寿量を　数知すること有ること無し。
仮令(たとい)虚空を量り、　辺際を尽すことを得可くも、
能く釈迦の寿量を　度知すること有ること無し。
若し人億劫に住し、　力を尽して常に算数すとも
亦復た能く世尊の　寿量を知らず。
衆生の命を害せざると、　及び飲食を施すと、

斯の二種の因に由りて　寿命の長遠を得たり。
是の故に大覚尊の　寿命は数を知り難し、
劫无辺際なる如く、　寿量も亦是くの如し。
妙幢、汝当に知るべし、　応に疑惑を起すべからず、
最勝にして寿无量なり、　能く数を知る者無し。

と。この異訳、四巻本、曇無讖訳金光明経一序品の偈（大正一六・三三五b）には次の如く説く。

是の金光明は　諸経の王なり。
若し聞く者有らば　則ち能く
無上微妙　甚深の義を思惟す。
是の如きの経典は　常に四方の
四仏世尊の為めに　護持せらる。
東方の阿閦　南方の宝相
西の無量寿　北の微妙声なり。
我れ今当に　懺悔等の法を説くべし。
生ずる所の功徳は　上有ること無しと為す。
能く諸苦を壊し　不善の業を尽くす。
一切種智をもって　而も根本と為す。
無量の功徳の　荘厳する所

諸苦を滅除し　无量の楽を与ふ。
諸根具せず　寿命損減し
貧窮困苦にして　諸天に捨離せられ
親厚闘訟して　王法に加へられ
各各忿諍し　財物損耗し
愁憂恐怖す。　悪星災異
衆邪蠱道（こどう）　変怪（へんげ）相続して
臥しては悪夢を見　昼は則ち愁悩す。
当に浄洗浴して　是の経典を聴くべし。
至心に清浄にして　浄潔の衣を著し
専ら諸仏　甚深の行処を聴かば
是の経の威徳もて　能く悉く是くの如きの
諸悪を消除して　其をして寂静ならしむ。

と。現世利益和讃の意味を知るために、金光明経を長く引用したが、和讃の意味いかん。

一首の中、初の二句は能説の意を述べ、後の二句は所説の法を説く。第一句に「阿弥陀如来」（来化して）というのは、能説の人をいう。ところで金光明経には北方微妙声如来、東方阿閦如来、南方宝相如来、西方阿弥陀如来の四仏共説になっていて、弥陀一仏の説法とはなっていない。しかし此れは経の文意に従って云うものである。即ち経に「無量寿」といわれるのは、本願成就の阿弥陀如来なのであって、この无量寿仏の願海に拠って言ふならば

阿弥陀仏は本仏、諸仏（この経でいう三仏）は末仏と言わねばならない。そこで本仏を以って末仏を摂めるときは、三仏全うじて唯一弥陀の説教が此経ということになる。この寿量品にいわゆる寿量とは、即ちこれ名号甘露門にほかならない。此の経に西方は无量寿と説いているのは、縁に趣いて、しばらく四仏の随一としてはいるけれども、本意はこれ本仏弥陀なのであって、和讃を造った聖人は、この意を開顕したものと見ることができる。

第一句に「来化して」と説く。これは四巻本によるに、信相菩薩（また最勝王経によれば妙幢菩薩）の室内に来臨化現するをいう。文に「息災延命」というのは此経の正しき能説の意で前引の序品に説かれている通りである。この序品の偈に「寿命損減」と説かれるが、これを消除するものが「延命」、そして、序品に説かれる自余の災禍等を消除するのが「息災」にほかならない。

先に引用の序品の偈（同上・三三五b以下）には、次の如く諸仏菩薩や一切冥衆の擁護を得ることを説く。

護世の四王　諸ゝの官属
并及び无量の　夜叉の衆を将ゐて
悉く来って是の経を　持する者を擁護す。
大弁天神　尼連河神
鬼子母神　地神堅牢
大梵尊天　三十三天
大神竜王　緊那羅王
迦楼羅王　阿修羅王
其の眷属と　悉く共に彼に至り

是の人を擁護して　昼夜離れず
我が今説くところは　諸仏世尊の
甚深秘密　微妙の行処にして
億百千劫にも　甚だ値ふことを得ること難し。
若しは経を聞くことを得　若しは他の為めに説き
若しは心に随喜し　若しは供養を設く。
是くの如き人は　无量劫に於いて
常に諸天　八部の為めに敬まはる。
是くの如く修行し　功徳を生ずる者は
不思議　无量の福聚を得。
亦十方の　諸仏世尊
深行の菩薩の為めに　護持せらる。
浄衣服を著し　上妙の香を以って
慈心供養して　常に遠離せず
身意清浄にして　諸〻の垢穢無く
歓喜悦予して　深く是の典を楽ひ
若し聴聞するを得ば　当に知るべし、善く
人身、人道　及以(およ)び正命を得。

若し聞きて懺悔し　執持して心に在かば
是れ上善根にして　諸仏に讃せらる。

と。経に息災延命と仏菩薩冥衆の擁護と両者があるが、此の和讃と後の他の和讃と影略するもので、此の一首以下には広く現世の益を明かす。そして此の総の一首に余の別の一切を含蓄しているのである。

金光明経（四巻本）の序品第一（大正一六・三三五b）に説く。

是くの如く我聞く。一時仏、王舎大城耆闍崛山に住したまふ。是の時如来は无量甚深の法性、諸仏の行処に遊びたまへり。諸ゝの菩薩の所行清浄に過ぎたり。

と。是れこそ金光明経が諸経の王とせらるる所以である。すなわち法性を名づけて金光明という。法性には(1)尊むべく貴むべきが故に、(2)寂にして常照の故に、(3)大悲多益の故にという三義の立てられることもあるが、この法性の顕現するが仏にほかならず、仏に法報応の三身あり、三身に寿量三を分つも、いま報身の寿量を取って此の金光明経の品題「寿量品」の名を立てた。この報身は上下冥応したもうもので、上は法性に冥じ、非量非无量であるが、下は機縁に応じ、能量能无量である（これは法華玄義や法華文句に示される）。しかるに先きに示す序品の「无量甚深の法性」というのは、それとも異る別の意をもつ。即ち所謂る「无量甚深の法性」とは、法蔵菩薩の修成する所であって、大経（真聖全一・二七）に「如来智慧海、深広无涯底」等とあり、即ちこの法性をこそ名づけて金光明という。これは実に大経（同上・一六）に、「威神光明最尊第一、諸仏光明所不能及」等と説かれ、また呉訳の大阿弥陀経上（同上・一四二）には、

阿弥陀仏の光明は、殊妙なること、日月の明よりも勝れたること、百千億万倍なり。諸仏の光明の中の極明なり、光明の中の極好なり。光明の中の極雄傑なり、光明の中の快善なり、諸仏の中の王なり、光明の中の極尊

なり。

とあり、寿量品には、仏寿の无量无辺不可計であることを説くが、同品（大正一六・三三六a）に、四如来（実は无量寿に総括される）の光明のことに触れて、

是の四如来、自然に師子座の上に坐したまひ、大光明を放ち、王舎城及び、此の三千大千世界、乃至十方恒河沙等の諸仏の世界を照して、諸々の天華を雨し、天の伎楽を作す。爾の時に、三千大千世界の有ゆる衆生、仏の神力を以て天の快楽を受け、諸根不具なるものは、即ち具足することを得。

と説いてあり、所謂る寿量は、この光明が常住であって終尽すること無きを顕わしている。これは、名号甘露門（不死にして寿命无量）と一体とも言えよう。この光明寿命の无量なる如来のことを、善導大師は法事讃下（真聖全一・五九四）に、小経の二无量の阿弥陀仏のことを説示した後の文に説くものと、意は同じであるとみられよう。文にいう。

願はくは往生せん、願はくは往生せん。果菩提を得て常に世に住す。寿命延長にして、量る可きこと難し（文類正信偈に、寿命延長莫能量といふは此文に依る）。千劫・万劫・恒沙劫・兆載永劫、亦无央なり。一び坐して移ること無く亦不動なり。後際を徹窮して身光を放つ。

と。金光明経は釈迦の寿量を説くが、その釈迦即弥陀の上に開顕して、「諸経のこゝろによりて弥陀和讃」（真聖全二・四九六b）には、「久遠実成阿弥陀仏、五濁の凡愚をあはれみて、釈迦牟尼仏としめしてぞ、迦耶城には応現する」と説く。

曇無讖訳の四巻本、金光明経（大正一六・三三五a—三五八a）には、正宗分のなか、寿量品に次いで懺悔品・讃嘆品及び空品の三品がある。寿量品は一経の宗であり、寿量は如来所得の果にほかならない。何となれば果は法性の

当体を顕わす枢要であるからである。しかるにこの果には力用があって、衆生をして断悪生善せしめ衆生の苦を抜き楽を与う。それ故に次に懺悔・讃嘆の二品を説く。ところで衆生が懺悔・讃嘆等を行じても、もし円空を了しないときは、懺悔しても無生でなく、破悪は尽きず、それにより断徳を成じ得ず、また讃嘆しても法性に称わないため、生善が深くなくて智徳を成ずることができないのである。そのために円空を以って懺悔と讃嘆の行を成じようと欲う。それが空品の次に来る所以である。

いま親鸞聖人が和讃せられた意を推考するに、所謂る金光明経の寿量とは、即ち南无阿弥陀仏にほかならない。この名号には自然の大用があって、他力回向して衆生の行となる。そして衆生が名号を称すれば(勿論他力念仏行)、即ちこれは懺悔であり、亦同時にこれは即ち讃嘆である。この意は、浄土論（真聖全一・二七一）に「云何讃嘆、口業讃嘆。称二彼如来名一如二彼如来光明智相一如二彼名義一欲二如レ実修行相応一故」と説かれ、般舟讃（同上・七〇七）には「念念称名常懺悔」と示し、聖人は銘文（広）（真聖全二・五八七）に、

即嘆仏といふは、すなわち南无阿弥陀仏をとなふるは、仏をほめたてまつるになると也、また即懺悔といふは、南无阿弥陀仏をとなふるは、すなわち無始よりこのかたの罪業を懺悔するになるとまふす也。

という意にほかならない。この行（称名念仏）は真実信を全うじて起るから、それが懺悔となり、また讃嘆となるのは、金光明経の懺悔品第三と讃歎品第四との両品の義に応ずるのである。この懺悔、讃嘆（即ち行）に空あることは行の所依である如く、行（即ち称名）には、その所依たる信を要するのであって、この金光明経の三品は、これを教示するものとみてよい。即ち仏智不思議の信心（空品）を立てて、それに依って罪福心（懺悔、讃哭にふくむこゝろ）を空ずるのである。

たとい衆生が懺悔を修し、讃嘆を修しても、その修はなお无修と云うべきであろう。何となれば懺悔・讃嘆の相

を執するからである。真の懺悔讃嘆は真の无修、真にそれらの相を執しないものでなくてはならない。このことを現世利益和讃十五首中の第十二首（真聖全二・四九八c）が物語っている。その文にいう。

願力不思議の信心は　大菩提心なりければ
天地にみてる悪鬼神　みなことごとくおそるなり

と。また同第十四首（同上・四九九a）には、「真実信心をまもるなり」という。この信は真実であって、必らず名号を具するのであり、この行は真実であって亦信を具し、現世利益和讃第十一首（同上・四九八c）に「念仏のひとをまもるなり」と言い、第十四首（同上・四九九a）に「真実信心をまもるなり」と説いて、行と信と、此れら二は、互いに具して内外相応する。この行信を獲るものを、如来の光明は摂取したもう。この中におのづから種々の勝益があって、略して上には息災延命と云い、また下には広く開いて罪障消滅とか、乃至諸仏の護念などを挙げる。この金光明経のなか、序品は略説であって護世の四王以下広く説く。そこで知られることは、十五首和讃の第一首は、「金光明の寿量品」と述べてはいても、寿量品全体の意味を委しく開顕してはいないけれども、その意味するところは金光明経の一経すべてに遍通しているものとみることができ、それは浄土和讃において、この現世利益讃に来るまでに弁じた名号は即ち甘露無量寿法であることを説くものとみることができるのである。

ここで正信念仏者は、称名して定業の除かれることを説く和讃の真意を考えることにしよう。現世利益和讃の第四首（同上・四九七c）に説く。

南无阿弥陀仏をとなふれば　この世の利益きはもなし
流転輪廻のつみきへて　定業中夭のぞこりぬ

と。これは安楽集に依って、金光明経の意を開顕するものである。かの懺悔品に説かれる種々の祥福は、実は念仏

（他力念仏）にも存す。しかるに衆生が歓喜するのは寿命が第一である。そこで先づ此の和讃が来るとみてよい。

安楽集下（真聖全一・四一九以下）に説く。

問ふて曰はく、念仏三昧既に能く福を得ること、功利大ならば、未審し、亦能く行者を資益して年を延べ寿を益さしめんや、いなや。答へて曰はく、必ず得べし。何となれば惟無三昧経に云ふが如し。兄弟二人有り。兄は因果を信じ、弟は信心無けれども而も善く相法を解れり。其の鏡の中に因って自ら面上を見るに、死相已に現じて七日を過ぎず。時に智者有りて教へて往いて仏に問はしむ。仏時に報へて言はく、七日といふは虚ならず、若し能く一心に念仏し戒を修せば、或は難を度することを得ん、と。尋いで即ち教に依て繋念す。時に六日に至りて即ち二鬼有り、来りて耳に其の念仏の声を聞きて、竟に能く前進むこと無し。還りて閻羅王に告ぐ。閻羅王、符を索む。已に注して云はく、持戒念仏の功徳に由て第三炎天に生る、と。又譬喩経の中にいはく、一の長者有り、罪福を信ぜず、年已に五十。忽ちに夜夢に見るらく、刹鬼符を索め、来りて之を取らんと欲し、十日を過ぎずといふ。其の人眠覚めて惶怖すること常に非ず。明に至りて相師を求覓めて夢を占はしむ。師卦兆を作りて云はく、刹鬼有り、必らず相害せんと欲す、と。十日を過ぎずして其の人惶怖すること常に倍して仏に詣でて求請す。仏時に報へて云はく、若し此を攘はんと欲はゞ、今より已去意を専らにして仏を念じ、戒を持ち香を然し繒幡盍を懸け、三宝を信向せば、此の死を免るべし、と。即ち此の法に依って心を専にして信向す。刹鬼門に到りて功徳を修するを見、遂に害すること能はず。鬼即ち走り去りぬ。其の人斯の功徳に縁って、寿百年を満ちて死して天に生ずることを得たり。復た一の長者有り、名づけて執持と曰ふ。戒を退けて仏に還し、現に悪鬼に之を打たる、と。

と。聖人は此の文に依って金光明経の意を和讃されたのである。此の和讃の前には、「一切の功徳にすぐれたる、

南无阿弥陀仏をとなふれば、三世の重障みなながら、かならず転じて軽微なり」とあり、それに箇んで此の和讃は、現益が広くして多いことを示す。なんとなれば前の和讃は業成の面から、重障の消滅を説くが、此の和讃より以下は、正信念仏者の生涯の上に、瑣々たる小事につき利益の種々あることを明かすのである。これは安楽集にないものを説くのであって、金光明経の文の意を取って加えて経文を釈したものとみてよい。同経には懺悔の益を説いて広く无病・富財・愛敬などのことを出しているのである。

倶舎論業品によれば定業は順現法受、順次生受、順後次受の三種を数え、また天寿を尽さず中途に死するは中夭という。定業中夭というのは、決定業の所感とされるが、しかしこの種の横死をまぬかれると説く。これは人情の好む所にしたがって説くものと考えられる。その除かれる根本の 理由は何であるか。これは信巻本初（真聖全二・四八）に大信心の十二嘆名中の一に、長生不死の神方とあり、南无阿弥陀仏という法は、実に能く法性の真寿を授ける。その名号を聞信して称名する行人をして、延寿長命ならしめることは当然のことと云わねばならない。しかし仏は、その意において、独り機を鑑み、延寿長命の可否を知りたもう。依って、寿を延ぶべきは延べ、促むべきは之を促めたもう。依って正信念仏者の上に、その寿がそれぞれ長短の相違があることになる。そこでこの和讃の文意は、法体の具徳・その法爾自然を示すのみ。

ここで一の問題がある。善導大師和讃（同上・五〇九a）に、「仏号むねと修すれども、現世をいのる行者をば、これも雑修となづけてぞ、千中無一ときらはるゝ」と説かれているが、この現世利益和讃第四首の如きことは聞く者をして過失の中に堕せしめることにならないであろうか。思うに此の和讃の場合は、弘願の信行（正信念仏）の自然の利益というものは、求めないで自然に至ることを示すものである。先きの善導和讃の場合は、念仏して、それにより求めて延寿長命を得ようと思うから、却って自失するが、今此の和讃の意は、そうではなく、自然の利益

を示す。さきの求めて之を得んとする念仏の場合は、行者の自失なのであって、称名して現益をうるよう教授することには関しないのである。

第六欵　歎異抄に見る業

㈠　念仏者無碍一道

歎異抄第七章には次の如くいう。

　念仏者は、無碍の一道なり。そのいはれいかんとならば、信心の行者には、天神地祇も敬伏し、魔界・外道も障碍することなし。罪悪も業報を感ずることあたはず、諸善もおよぶことなきゆへなりと云云。

この中に、「念仏者は无碍の一道」ということは、前項「現世利益讃の業」のところで詳説した通りである。また「罪悪も業報を感ずることあたはず」ということについては、別項「他力と自業自得」、さらに後の、「諸罪業障の消滅」において詳説した。

　この文中、「諸善もおよぶことなきゆへなり」というのは、正信念仏者は、諸善の人に比べて、遙かに勝れた善人であることをいうもので、これは行巻（真聖全二・四一）に、「教に就いて、念仏諸善比挍対論するに」と云って四十八対を説き、次に機に就いて対論し、次の如く説く。

　亦機に就いて対論するに、信疑対・善悪対・正邪対・是非対・実虚対・真偽対・浄穢対・利鈍対・奢促対・豪賤対・明闇対有り。斯の義斯くの如し。然るに一乗海の機を按ずるに、金剛の信心は絶対不二の機なり、知るべし。

と。この文意を知れば、歎異抄の意が知られる。また愚禿鈔上（同上・四五九a以下）には、二教対を列ねて、四十二対を示すが、次いで（同上・四六〇a以下）二機対を掲げた。その文にいう。

　一乗円融の機は他力なり。

漸教廻心の機は自力なり。

信疑対、賢愚対、善悪対、正邪対、是非対、実虚対、真偽対、浄穢対、好醜対、妙麁対、利鈍対、奢促対、希常対、強弱対、上上下下対、勝劣対、直入廻心対、明闇対。

已上十八対である。正信念仏者には、行巻と愚禿鈔と両書総計して十九の勝れた点が数えられた。その中に「善」が示される。今その十九の勝点の意を説けば次の通りになるであろう。

まず行巻の文意は次の通りである。

一、念仏の人は仏智を信じ、諸善の人はこれを疑う（信疑対）。諸善はなくとも、あるいは僅かであっても、念仏者はすばらしい。

二、念仏の人は本願を信ずるから善であり、諸善の人はこれを疑うから悪である（善悪対）。諸善の人も本願を疑う人であれば、二河譬には群賊の中に入れてしまう。諸善は為さないが、念仏者は、一般には悪人といわれるまま、実は善の人なのである。念仏者無碍一道といわれる如く、一般の有碍の善とは異るものをもつのである。善と言い悪というも、部派の人間観の如く、人間を実在視し実体視することなく、無自性的に一乗仏教的にみることができるのが真宗である。これにより憍慢や卑屈にはならない。

三、念仏の人は正念を得た人、諸善の人は邪雑の人である（正邪対）。

四、念仏の人は本願を信ずるから是であり、諸善の人はこれを疑うから非である（是非対）。

五、念仏の人は他力本願の真実を得、諸善の人は自力の虚仮である（実虚対）。

六、念仏の人は他力の真実を得、諸善の人は自力の邪偽である（真偽対）。煩悩具足の人は自力の邪偽である。煩悩具足の凡夫、火宅無常の世界は、よろづのこと、みなそらごとたわごとと言わねばならないが、その凡

夫のまゝが真実を得た者として、偽でなく、虚仮でなく、真実と呼ばれる人間にほかならない。

七、念仏の人は、他力清浄の法を得、諸善の人は自力雑穢である（浄穢対）。あたかもボロを身につけた人がダイヤ以上に尊い無価の宝を持っているのにも似たものがある。

八、念仏の人は仏智を信ずるから智慧すぐれ、諸善の人は、これを疑うから智慧が劣る（利鈍対）。鈍根無智の私自身、聖道によって証悟の域に達し難いが、鈍根とみえながら、智慧の念仏、信心の智慧を頂戴した者は、そのまま利根と言われうる。これは部派の徒も、低級な大乗の徒も、考え及ばないことかも知れない。

九、念仏の人は速やかにさとりに至るから、はやい人であり、諸善の人はおそい人である（奢促対）。竪超の人が如何にはやく証るとは言っても、事実上は横超の人には及びもつかない。

十、念仏の人は名号の徳を得るから尊い人であり、諸善の人はいやしい人である（豪賤対）。

十一、念仏の人は仏智を明らかに信ずる人であり諸善の人は本願に暗い人である（明闇対）。この着眼を以ってすれば、たとい声聞・縁覚・菩薩と呼ばれる此の地上の人びとも、明信仏智の人でない限りは、明でなく闇の人である。六大煩悩具足の凡夫であって、疑いの煩悩があろうとも、明信仏智の人、本願疑惑の取り除かれた人は、闇でなく明の人である。

つぎに二巻鈔の十八対には、上記第十の豪賤対を除いて、さらに八対が加えられている。それを解説しよう。

一、本願を聞信する人は智者賢者であり、聞信しない人は、八万の法蔵を知るとも愚者である（賢愚対）。

二、本願を聞信する人は好人であり、聞信しない人は醜人である（好醜対）。

三、本願を聞信する人は妙好人であり、聞信しない人は麁悪の人である（妙麁対）。

四、本願を聞信する人は人中の希有人であるが、聞信しない人は常有の人である（希常対）。

五、本願を聞信する人は、金剛心の永く退すること無き強き人であり、聞信せぬ人は怯心を生じ心不堅固の弱き人である（強弱対）。

六、本願を聞信する人は上上の人、聞信しない人は下下の人である（上上下下対）。一般に人の行為の善悪上下に従って、上上品より下下品までの九品を分け、具諸不善の我等凡夫は下下品の機の仲間、しかるに本願を聞信すれば、凡夫のまま、直ちに上上の人にほかならない。実に固定を超えた人間観が、いかんなく示されている上上下下対である。

七、本願を聞信する人は人中の最勝人であるが、聞信しない人は劣れる人である（勝劣対）。

八、本願を聞信する人は円満一乗の機（直入）であり、聞信しない人は迂廻の道をゆく漸機である（直入廻心対）。

信巻本の終りに近く大信海を按ずれば、として、四不十四非を示されるが、緇素、男女、老少、造罪多少、修行の久近、上下等の相対差別あるままに、それらにかかわりなく、本願を聞信する者は正定聚の機であり、念仏者は無碍の一道であり、絶対不二の機、金剛不壊の機であり、円満一乗の機なのである。

ここで、正定聚の機と言うたが、これについて、教行証文類の信巻に票願あり、細註して「正定聚の機」というてある意について窺うことにしたい。

信巻本の初をみると、上に「至心信楽之願」と票し、その下に細字を以って二行にして「正定聚之機」と書かれている。願名に五種ありながら、この願名をかかげるのは、第十八願の文に「至心信楽」とあって、この願名を見る者は第十八願であることを知り。他にまぎれのない願目であること、また三即一、一即三の義を有するから、特にこの「至心信楽之願」という名を票するものと考えられる。

細註の「正定聚之機」ということについて、正定聚の見方に問題がある。この正定聚を解釈するのに、(イ)因果対、(ロ)行信対、(ハ)自類対の三がある。(イ)因果対の例を示せば、龍樹菩薩の十住毘婆沙論巻五、易行品第九（真聖全一・二五九）に、「若し人我を念じ名を称し自ら帰すれば、即ち必定に入りて阿耨多羅三藐三菩提を得」等と説くもの、或いは信巻末の初の方に「金剛の真心を獲得すれば、横に五趣八難の道を超へ、必ず現生に十種の益を獲。何者か十と為る。一には冥衆護持の益、……十には正定聚に入る益なり」という。この場合の入必定、入正定聚は、益にほかならず、これは因果対の正定聚である。しかし信巻の票願細註の正定聚之機は此の因果対ではない。

(ロ)行信対、これが正しく細註の場合と言うことができる。この正定聚は一たび正決定往生の因と解しうるのである。この場合、正定聚は信心の異称であって、上の行巻の終りに近く出されている「金剛の信心は絶対不二之機」と説かれているのと同じもので、行信対の義である。即ち行巻に向って見れば行信対であって、「正定」とは、正は大行を指し、定は決定即ち信心のこと、つまり正の大行のままを受けた信心であるから「正定」という。したがって正定の物柄は信心のことである。また、もともと名号だけを正定というが、そうすれば其の名号を受けた信心であるから、信心も正定と言われる。それ故、上の票願に望めてみるときは、直ちに至心信楽を指して「正定」と言うものと言ってよい。次に「聚」とは「くみ」ということである。

(ハ)自類対、これは往生浄土の同類の機ということで、化身土巻に望めて解釈するのであり、自類対とは、自類相望対のことである。このとき「正定」とは、正は邪に対する。邪とは第十九願をいう。定という字は、不を簡ぶ。不とは第二十願である。そこで「正定」とは、正なる法に向って、信心決定することである。正定聚とは、邪定聚や不定聚でないのをいう。その邪定聚とは、邪とは邪曲であって、雑行・雑修のことである。この邪曲の法に向って決定するのを邪定聚という。つぎに不定聚とは第二十願であって、これは不に決定することである。この不には

三種の不定があり、転入不定・時節不定・処所不定である。自力念仏の行者は不定聚の機にほかならない。

要するに票願の至心信楽に望めて細註の正定聚は同体異称と言って差支ないのである。このように、票願あり、正定聚之機という細註のある意、まことに深く感銘せざるを得ない。先の行巻に絶対不二の教と機とを説き四十八対、十一対が示されるが、教と機は能被と所被であり、信巻の細註は所被を別出するもので、それを「正定聚之機」とする。これを上述の如く十一対や十八対で説かれる善い方で談じようとすることは、教所被の機を示すものであり、それは非器を遮する叙述とみることができる。そして正器を示し非器を遮する仕方は華厳にも其例がある。即ち華厳経探玄記一（大正三五・一一六c以下）に、(1)真に違する非器(2)正に背く非器、(3)実に背く非器、(4)狭劣にして非器、(5)権を守る非器を分別していることに対応して考えられるのである。しかし真実教大無量寿経の所被機類を考える時は、一切衆生中、三世にわたって論ずる時は非器なるものはない。しかし釈迦如来がこの地上、この閻浮提で、此経を説かれた部帙の上に据って、現在一世の上で云う時は非器がなければならない。第十八願や成就文に唯除逆謗と説き、往覲偈に若人無善本等と説かれる所以はここにある。

探玄記（同上・一一七a以下）には教所被の機を説き(1)正為、(2)兼為、(3)引為、(4)転為、(5)遠為を明す。法然親鸞両聖にはこのような着眼も、或いは採用されたのではないかと考える。選択集に元暁の遊心安楽道（大正四七・一一九b）の「本為凡夫。兼為聖人」の文を引用されてあり、これは(1)正為、(2)兼為に当る。聖人は此文は引用されないが、所被の機を広くかけて、行巻（三三頁）の御自釈の文に「大小聖人、重軽悪人、皆同じく斉しく選択の大宝海に帰して念仏成仏すべし」と言い、高僧和讃（真聖全二・五〇九c）には「願力成就の報土には、自力の心行いたらねば、大小聖人みなながら、如来の弘誓に乗ずなり」と述べられている。また唯信鈔文意（同上・六二八）には「自力のこゝろをすつといふは、やうやうさまざまの大小聖人、善悪の凡夫の、みづから身をよしとおもふこゝろをす

て、身をたのまず、ひとすぢに具縛の凡夫、屠沽の下類、無碍光仏の不可思議の誓願、広大智慧の名号を信楽すれば、煩悩を具足しながら、無上大涅槃にいたるなり」と説く。また探玄記の所被の機を論ずる五種の中、第四に転為があるが、此れは、華厳にも同教に入るのと別教に入るのと二種ありとするもの、今聖人の場合に当てて言えば、同じく大経法門を受ける者にも、方便に入るのと真実に入るのと、二種あるものに相当するのであり、方便願より真実願への転入に、果遂の願功を説かれるのは、所被の機を能被の教、阿弥陀仏の願意の源底に達して、洞見された所被門の理論と言えるであろう。探玄記の例に依って解すれば、正為は正定聚の機、兼為、引為、転為は正定聚の機に非ざるもの、遠為は非定聚を会するのであって、聖人は六三分別の法門を立て、三種に区別しうる法門の相互の有機的関係を会するのであり、ここに三願転入の有りうる根元を認めうるようである。無量劫の間、生死に流転する者が、聖道に入り、第十九願・第二十願に入り、やがて第十八の真実願に入るのは、仏誓願力の恩恵ともいうべきか。もし之を聖浄に普遍する理よりして言えば、仏性・法性などの論となるであろう。しかし現機はあくまで底下の凡夫であり、機無円成廻施の大悲願力により、縁にめぐまれ、遂に真如の門に転入し、正定聚の機たる栄を担うに至るものと考えられるのである。

この行巻と愚禿鈔とにみられる善悪対は、一般仏教の善悪の標準とは異るものに依ることは理解されねばならない。仏教において説かれる善悪の標準については、第十章中の「現代の業諸問題」其他の処で解説した。その特色ある念仏无上善（大善根大福徳）の思想（勝義の善で世俗のそれでない）は、正信念仏の信者の上に言われるものであって、そういう善は信巻本の四不十四非の文（真聖全二・六八）に「行に非ず善に非ず」として否定的にいわれる善とは質を異にするし、「他の善も要にあらず」といわれる他の善でない。要するにこれは歎異抄第一章に「念仏にまさるべき善なきゆへに」と説かれる无上善なのである。それ故に「念仏者は无碍の一道」にほかならない。

たとい善行であっても、自己の自由意志によって造る自力の善行ならば、聖人は之を勧められない。そこで疑惑讃（同上・五二四c）にいう。

罪福ふかく信じつゝ　　善本修習するひとは
疑心の善人なるゆへに　　方便化土にとまるなり

と。また歎異抄第八章に説く。

念仏は行者のために、非行・非善なり。わがはからひにて行ずるにあらざれば非行といふ、わがはからひにてつくる善にもあらざれば非善といふ。ひとへに佗力にして自力をはなれたるゆへに、行者のためには非行・非善なり。

と。行巻には念仏者は悪人のまゝ善人という。これは真宗の人間観は、融通的人間観であることを示す。一般仏教においては、そうでない場合が多く、部派仏教などでは、人間の本性を固定的にみるものもある。仏教の人間観については、拙著・仏教概論において、「人間」の項下に詳説した通りであって、ここには説明を省略することにしたい。

㈡　宿業説について

ここで我れわれは『歎異抄』（十三章、真聖全二・七八二）に説かれる親鸞聖人の宿業の考え方を窺いたい。若しも広い展望を欠くならば、広く大小乗の学に通じられた聖人の宿業の意味する所を、正当に理解し得ないのではないかと考える。以下、諸学者の説を引いて、一一につき、私の見解を述べることとする。

学問に秀でた学者の説を紹介し、一一これを批評することは、礼を欠く点が多いと思う。此点、予め、御許し願いたい。私がもっている考え方、最も正しいと考えている事と異る為に、批評を生じる。若しも私の説が正しくな

い場合は、あくまで固執しようとは考えない。唯、諸先輩により、卑見の訂正される事を待つのみ。

第一説では、親鸞は『歎異抄』に見られる如き宿業説を為さなかったとするものである（『日本の民主化と仏教の業思想』九頁大友抱璞博士の説を参照のこと）。それは、『歎異抄』は親鸞の自著でなく、他の筆者が、自ら持っている業常識より、親鸞の語を翻訳し、筆をすべらしたもの、前世に於ける個人のつくる業によって、宿命的に此世の在り方が定まると説くことは、全く宿作外道の思想、宿作因的自業自得の思想と受けとれるもので、親鸞の真意はそこにないと見るのである。『歎異抄』が、親鸞の自著でない点は明了であるが、併し親鸞の考え方に反すると見る事は賛同し得ない。親鸞の著わした『疑惑和讃』（真聖全二・五二四ａ）に、「自業自得の道理にて……」と述べている故、前世の業因による此世の果という方面を、親鸞は全的に斥けたとは為し得ない。宿業と言う用語例は仏典中にあるが、其れは直ちに宿作外道の説（所謂宿命説）とは同じでない。親鸞の思想に於いて、（其の著書を通じて知られる如く）、界外の法門として華厳・天台等の一乗教学が採用されていると同時に、三界六道等の界内の法門としては、多く性相学が同じく採用されており、三世因果、業道自然の説相のあるのを、親鸞思想でないとする事は出来ない。正しい意味における宿業説というものは、親鸞の自著の中にも見られるのであるから、私は此の第一説には不賛成である。もっとも私は、親鸞説は前世の業の果とはみない。

第二説は上田義文博士の説（仏教における業の思想・七頁以下）であって、親鸞の業思想に宿命論の名を与えるものである。其の主張は次の通りである。「この宿業の思想は、自己の全き無力の自覚という点で宿命論或は運命論と同じいと言へる。……宿業といふ自覚は、このやうにして根本的には他力の信として成立する。それゆえ信を離れて業報を言へばそれは親鸞の業報の思想とは言へないことになるであろう。宿業は宗教的信の世界のうちのことであり宿命論や運命論は信に関係のない世界一般のことに関しているといふ点に両者の根本的なちがひがある」と。

又説く。「既に学者が指摘してゐるやうに、親鸞の宿業の思想には、一般仏教のそれに比べてはっきりとちがふ所がある。……一般仏教の鉄則であるところの、苦楽の境遇が善業悪業の果報であるといふことは少しも言はないで、現在になす善悪の業が宿業の果であるといふことだけを説いてゐる」と。此の説に於ては、親鸞の深い内観が全的に露現していると見る点、信を離れて宿業を説いていないという点等に於いて共感が持てる。機の深信というものを打ち出した点は見るべきものがある。併し、内観の上、信の上から言ったとしても、宿命論と同一に視ることが出来るとなす点には賛同できない。それは、仮令、信の上からとは言え、『正像末浄土和讃』（真聖全二・五一七）に、「九十五種世をけがす、唯仏一道きよくます」と説く所の、親鸞の批判眼において、宿作外道説を許すことは有り得ないと考えられる。又この書には、「苦楽の境遇が善業・悪業の果報であるということは少しも言はないで」と説かれるが、親鸞の自作である『観経和讃』（真聖全二・四九四c）には、「宿因その期をまたずして、仙人殺害のむくひには、七重のむろにとぢられき」とある。この和讃では、明了に、苦が悪業の果報と言う考えに基ずくものであるから、本書の主張は崩れねばならない。又同書には「現在に為す善悪の業が宿業の果であるといふことだけを説いている」と言われるが、作業決定ということ（後の第三説参照のこと）は仏典にも出ているのであるから、此の主張は誤りである。決して親鸞の独創的業説と断定することは出来ない。信心の上の機の深信と云えば、すでに善導大師の説において存する。又博士の説に於て、若しも作業の宿業的決定は、宗教的信の世界の内のものとして、客観性を全然持たないか、或は持っても甚だしく稀薄であると取扱う意があるとすれば（其れは無いと言われれば問題は無い）、大いに疑問が生じる。何となれば聖人は、決して自己と言うものに立脚した論理を振り廻す様な、自我意識の強い人とは考えられないからである。即ち、あくまで、随順仏教、随順仏意、随順仏願の、随順の人と考えられるからである（三随順の事は、聖人の著『愚禿鈔』下に出ている）。上述の理由により、第二説には

賛同し得ない。

第三説は、檀特教遵和上の説と言い伝えられているもので（詳細については不明）、『歎異抄』第十三章のところは、『法華玄賛』（三ノ末、大正三四・七〇九b）に説かれている作業決定を言うものとする。作業決定とは、受異熟決定と区別されるものであって、過去の業力によって、今生に必ず業を作るのを言う。慈恩の法華の註疏の意を知る為には、『添品妙法蓮華経』（一、大正九・一三九c以下）の「方便品」に出ている所の、次の記事を知らねばならない。それは、仏陀が説法しようとして、先ず大衆に向われた所、会中の比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷等五千人が退場し、しかも仏陀は黙然として、何等此れを制止しようとされなかったと言うのである。此の事件に於いて、彼等退場者が罪根深重に生れついたのは受果定類、又、増上慢を起して退場したのは作業定類と言うのである。『雑集論』（七、大正三一・七二八a）に於いても、既に作業決定・受異熟決定・分位決定ということを区別しているが、作業決定に就いては次の如く説く。

作業決定者。由宿業力感得決定異熟相続。於此生中必造此業。何以故。応造此業期限決定故。終不越限必造此業。乃至諸仏世尊大神通力。亦不能為障令其不造。随因決定力果相続転変故。

と。上述した所により、作業決定は、此の世で、作業までも決定しているものがあると言う特殊の例が『歎異抄』第十三章と解釈することが明了となった。しかるに『歎異抄』の文を見るに、（前後の文脈を追うて考えるに）、此れは特殊例とすべきではなくて、聖人自らの体験を通し、普遍性あるものとして、自信に満ちて物語る故、此説は採用し難い。

第四説は源哲勝和上（中外日報、昭和三三・五・二四掲載論文）の説である。此説は宿業を異熟果のみに限定して眺めず、通仏教の所説と矛盾しない事を指摘する。即ち和上は次の如く説かれる。「親鸞のことばに、これは異熟果

だ、これは等流果だという一々の説明はない。しかし叡山修学の間、倶舎唯識の法相は、詳しく学ばれたにちがいないから、その因果説の分らぬはずはない。否、それを深く信ずればこそ『歎異抄』におけるがごとき深刻な宗教的味感が醗酵したのである。……『歎異抄』の業思想が一般仏教のそれと無縁だとは思わない。むしろ最も深い意味の縁が有ると信ずる」と。此の説に於て、業の果を異熟果のみに限定すべきでないとする点、又同類熟の原理を認める点に、私は同意する。併し、同類因・等流果と言っても、其れは理の上の所談と言うべきであり、其れは常に全ての作業の、謂わば運命的決定に作用すると見ねばならないのが、所謂因果の理であるが、果して親鸞は此の理を語ろうとするのであろうか。それとも、其の理は理としても（もっと切実に宗教的に）業を語ろうとしているのでなかろうか。善心や悪心の生起が必然的に業に支配せられると言うのは、理を予想するのか、或は然うした理を遮しないで理を離さない事と言うものに引かれてゆくことを示そうとするのか、此の事は問題とせねばならない。私見に依れば、作業に当っては、有部に説く所の所謂六因・五果対配の中の、同類因・等流果という因力の側ばかりを以ってしては解し得ないものが存する様に考える。即ち、広く縁力とか境界力とかと名づけられるものが作用すると考える。殊に凡夫にあっては、不断に然うしたものに引きまわされている。斯うした点を細かに考えると、大体に於ては第四説に同意しながらも、私は未だ全的には賛同し得ないのである。

第五説は、大原性実博士の説（宿業義趣判決、昭和三二）である。真宗学者としての博士が、『歎異抄』の宿業について見解を発表されたのであるから、傾聴せねばならないものがある。博士は『歎異抄』の文を次の如く解する。「それは、専修賢善の異計を破斥するための発言であった。彼らは自力修善の律法化に顚落し、善悪の道徳的規範を過大評価し、善悪摂取の宗教的絶対是認の立場を認識せぬ者に対する教誡であった事を忘れてはならない。……親鸞も自己の生活の上に、また信仰体験の上に、身をもって主体的に把握し感得されたものである。……とは言え

宿作外道とは異なるのであって、それは歎異抄（一三章、真聖全二・七八三）に、薬あり毒をこのめとさふらふらんことは、あるべくもさふらはず、の詞によっても明了である」と。此れは、異計に対する特殊的教誡の意味があるとする卓見である。此の特殊的教誡とする点においては、作業までも業に引かれるという極端な教え方を以て、曲れるを直す意を持ち、信仰体験の上には言われるが、一般には（特殊でない場合には）通じないものもあるかの様な響きを我々に与えないであろうか。第三説の作業決定は、作業迄も宿業に引かれて決定していると言う特殊的のものであったが、此の第五説は、聖人の主体的把握であり感得であって、そう言う意味で特殊的であり、一般仏教に説く所の、業説の軌道に乗らない、特殊の業説（業観）なのであるか。此の点に問題が残るであろう。

第六説は舟橋一哉博士の説である。博士には『業の研究』という書物があり、又別に、『業思想序説』（一四八頁）があり、業研究に関する立派な学者である。『倶舎論の原典解明』（世間品）も、山口益博士と共著で刊行され（五二〇頁）、『倶舎論』の研究に於ては優秀と言う他なく、私は敬意を表している。教授が『歎異抄』について、如何に解釈されたかは興味あることで、傾聴すべきものがある。其の文に言う（昭和三三・九・二六中外日報所載）。「宿業は無表業」であるという見出しの下に説く。「親鸞聖人の宿業の思想を一般仏教学の上に跡づけてゆこうとする場合、宿業は無表業である、ということは、動かすことのできないところであろうと、私は考えています。われわれが重大な意味をもつところの善悪の業を造ったとき、その業が表に見えないところの業として、その人の心の上に残ってゆき、そしてその人のその後の性格を左右する、つまりその人の後天的性格を形成してゆく、それが有部において考えられている無表業であります。そうすると、重大な業はすべて、無表業という形をとって残存してゆく、ということになるでしょう。過去において造られた業が何等かの形において残されているのが宿業であるならば、この宿業は無表業という形をとって残されている、と見なくてはなりますまい。ところで、この善悪の無

表業が次の生に至って、又はその次の生に至って、善悪の業を引き起す、ということがあるならば、親鸞聖人の宿業観は、ここにその伝統のつながりを見つけ出したことになるわけでありましょうが、少くとも倶舎論の上にはそういうことは書いてありません。のみならず、有部の正統派の考え方では、無表業は来世まで続くものでもありません。どんなに長く続いても、命終には捨てなくてはならないものです。しかし無表業が善悪に抵抗する一種の力として理解せられているということは、いいかえればその人のその後の生活は無表業によって規定せられてゆくという一面がある、ということにもなりましょう。悪の無表業は善に抵抗する力をもっているのでありますから、われわれにおいては、無表業の力に引きずられて、悪業を造るということもあり得るように思われます。有部の正統派においては、前述の通り無表業が来世まで続くことを認めていませんが、これは有部だけの考え方であって、仏教一般の考え方は、果報（異熟）を引くまで続く、となしているようです。この場合は、有部が説くように、無表業を「善悪に抵抗する力」として特色づけることはしないようでありますが、もしそう考えることが許されるならば、大分、親鸞聖人の宿業観に近い形のものになるでしょう。勿論これは形だけのことで、宿業の受けとり方には、雲泥の相違のあることは申すまでもありませんが。少くとも宿業は一般仏教学で説くところの無表業であるということだけは、間違っていないと思っています。……」と。今此処に引用した博士の、宿業とは無表業であるとの解釈には、或る程度、賛同しうる要素のあることは見出すけれども、全的に支持することは躊躇する。人間に、習性という具体的な力が迫って来ることは認めてよく、唯理の上から、同類因・等流果という説明などを加えるよりも、実際的であると私考する。無表業が妨善妨悪の力のあるものであるということ、其れも亦私は認めないことはない。唯『歎異抄』の解釈としては、博士の解釈にも首肯し難い点が見出される。無表業は若し兎毛羊毛のさきにいる塵程でも宿業性を発揮するとは、有部では決して説かない。若し宿業（無表業を宿業と解して）に引きずら

れる事をみとめても、有部では明了に善・不善ともに捨縁を説く。捨縁があると言う事は宿業力に支配されないことを示すものに他ならない。親鸞は全てを宿業と説く。作業一切を宿業とする以上、之を無表業として断定することは親鸞の本意ではない。又親鸞は、無表業なる語を使用していない所から見ても此解釈は穏当ではなかろう。又博士は「一般仏教で説くところの無表業」と説明しているが、一般仏教では必ずしも全てが無表業を説いてはいない。有部や其他の若干の部派（『舎利弗阿毘曇論』には無教＝無表を説く）に於て特別に説く業思想に他ならない。特殊の教義であって、一般の業思想とは断定し得ないことは明了であり、博士の説には同意し難い。又有部の僧であった時『倶舎論』を著わした世親は其書の中で無表実有の有部の八証を一一破斥しているのであって、理長為宗とさえ言われる『倶舎論』主の世親（後に『浄土論』を著わしたと伝えられ、聖人が真宗の七高僧の一人と仰いだ此人）が公平に見て、認められないとする無表業の考え方を、わさわざ取り上げて宿業の考えの根本に据えたとは、何うしても考えることが出来ない。又無表業は、長くて此の一生のもの（一種の習慣性の如きもの）であるが、宿業と言う字義は、一般的には宿世の業と解釈される語であるから、其れを拒否して、今世一世の上に習性と言う側だけで宿業を親鸞聖人が説いたとは考えられない（私は、宿業の宿は、現在に至る迄の全てをふくむと解釈する故、過去世の業も、生後今日迄の業もあると解釈する）。以上の如く考察する時、博士の宿業無表業説は承認出来ない。業の解釈が偏ったものになり易い際に、既述の如く、仏教教理（或は教学と言うも可）の広い展望から、其の過失を救わねばならない。今、特にこの宿業の問題に於ては、惑と業との両者を眺め、その関係を見究めるということが主要な解決の鍵となるものと私考する。

第七説―私の取る説にいう。瑜伽行派の論書『雑集論』（七、大正三一・七二七c）に五種の故思造業を立てる。

①他所教勅故思造業、

②他所勧請故思造業、
③無所了知故思造業、
④根本執著故思造業、
⑤顚倒分別故思造業。

此れらの五種は不善の場合であるが、善の場合も亦之に準じて知る事が出来る。故思造業、即ち我々の作業に於ては、凡夫なるが故に（親鸞は「煩悩具足の凡夫」といい、此の凡夫という意識が特に強い）、善、不善、共に、染汚のものが作用せずにはおかない。そういうことを、根本執著や顚倒分別に基ずく故思造業と考えてよいであろう。惑と業とは同体か別体かについて部派、大乗の間に異説があり、有部は別体となすが、今聖人においては一応別と為し、しかも不離、若しくは不二迄かけて見るのではないかと考えられる。そして業・惑というものと離れることの出来ない凡夫にあっては、当然、作業が宿業性をもつものと考えられる。（聖人の場合、業と言っても惑と言っても、凡夫性の一面であって、一のものの異称と考えられていると見てよいであろう）。有情一般に迷界に繋がれ、行為一切（舟橋博士は、『業の研究』一九頁其他に、業を行為的生活と解釈している）が、或る意味での宿業性を脱却し得ないことを、麁重（もしくは本能的なものと称するも可）の多様性が物語る様である。根本執著とか顚倒分別等といわれるものに支配される故思業が、凡夫のそれであるとすれば、宿業と感ぜざるを得ないものがある。舟橋博士は、「善悪の無表業が次の生に至って、又はその次の生に至って、善悪の業を引き起す、ということがあるならば、親鸞聖人の宿業感はここにその伝統とのつながりを見つけ出したことになるわけでありましょうが、少くとも倶舎論の上にはそういうことは書いてありません」と先の引用文に述べられる。併し、無表業についての説明の所には其の事は書いてなくても、次の生、次の生と言う如く、引きつづいてゆく染汚のもの（我の意識）の如きものは明了

に説いてあることを看過してはならない。即ち、「我」が本来は無いのに、我々自身に於て我の意識を生ずることは、無始以来の熏習であるとして「破我品」に説いてある。斯うしたものから、凡夫の作業の宿業性は、「伝統のつながりを見つけ出」して、説明しうるものと考える。

凡夫に具足する所の煩悩とか麁重とか呼ばれるものは、理としてよりもむしろ事（具体的なもの）であると扱う方が穏当である。聖人が（歎異抄二章、真聖全二・七七四）「いづれの行も及びがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし」とか、「煩悩具足の凡夫火宅無常の世界は万の事みなもてそらごとたわごと、真実あること無きに」（歎異抄、後序、真聖全二・七九二）とか「悪性さらにやめがたし、こゝろは蛇蝎のごとくなり」（正像末和讃、真聖全二・五二七c）等と述べ、あるいは、『教行信証』（信末、真全二・八〇）に、「悲しき哉、愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の大山に迷惑」すると自己を語ることは、仏知見に照見された者の告白である。善根は皆無かと言えば、聖教に（往生礼讃、前序、真聖全一・六四九）、「善根薄少」と言ふ如く、皆無とは言えないでもあろう。併し然うしたものは少在属無の取扱い方も為しうるのであり、又仏知見の前には、「無有出離之縁」（愚禿鈔下、真聖全二・四六七ａ）の自身として、信知せしめられるのであり、此れは「善悪のふたつ総じてもて存知せざる」（歎異抄、後序、真聖全二・七九二）自己体認であると言えよう。併し此れを以て、信の上の主観的言表と限ることは穏当であるまい。何となれば聖者に於ては如実知見に立場を置いて、一切苦と観じ、解脱が可能であったのであり、一切苦と言う体認は主観的言表でない如く、凡夫に於ては（親鸞の考え方に依れば）、仏の知見に照され受異熟や作業等に至るまで、一切業と観ぜしめられ、浄土への願力往生が決定要期せしめられるのであり、其の場合、一切業と言う体認は、主観的言表なのではないと考えられるからである。此処に、一切業なりと説くとも、固定的に考えるのでなくて、上述した如き意味（実践的意味）を持つとすれば、此の考え方は、一般仏教の考え方に通じ、初期仏教にも連なる。

『雑阿含経』（八、大正二・五〇b）に、「一切は無常なりと説く如く、是の如く一切は苦なり、一切は空なり、一切は非我なり、一切は虚業の法なり。……一切は煩悩法なり」等と説く場合の、「一切虚業法」と言うのに相当するのが、仏教宿業観と見て大過ないであろう。斯うした宿業観は、凡夫としての自己の認識にもとずくのである。凡夫性を『婆沙論』（四五、大正二七・二三二b）には、異生性と言うが、此れは有部に依るに「聖法の非得」（評家は、「聖法の不成就性」と言う）を体と為し、仮令、『婆沙論』（四五、大正二七・二三三a）には、無覆無記のものと取扱うとは言え、全体的に言って、それはあくまで、迷界に我々を沈淪せしめる根源を為すのであり、一切苦と言う体認と同様に、一般仏教に於ける見方と矛盾しないのが、一切は業なり、と言う宿業観に他ならないと考える。誰人と雖も深く観達すれば、寧ろ斯う言う帰結とならざるを得ないもので、仏教徒の体認は、此の様でなくてはならないものとも言える。但し此の宿業は前にも触れた如く、宿世の業と言う一面のみに限定されるものではない。そして、宿世を遮するのではないが、経典（M・N、Ⅲ p.193 中阿念経四三・大正一・六九八b）（大迦梅延一夜賢者経、南伝一一下中部四・二五七以下）に仏陀が、過去を念ぜず未来を願わず、正しく現在に生きよと教誡された中にも、生後より今日に至るまでの現世の業を重視すべく、然うした業を含むべきことは、当然であり、然うしたものに、善悪両面ありつつも、親鸞の場合、それは染汚のものとして取扱われ、「煩悩具足」（歎異抄、真聖全二・七八五）の凡夫性として体認されているものと考える。以上の如く通観すれば、『歎異抄』の文は、通仏教の思考を遮することとなく、作業が、或る染汚の力に支配される事を体験し、其れを親鸞聖人が告白したものであり、然も深い内観が、其の文面にあらわれている事を知り得るのである。天台大師著『摩訶止観』の業相観の精神が親鸞聖人に生きている、とみてよいのである。

㈢　後述の文に就て

歎異抄の後述（真聖全二・七九二）にいう。

聖人のつねのおほせには、弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに、親鸞一人がためなりけり。さればそくばくの〔一本に云う、それほどの〕業をもちける身にてありけるをたすけんとおぼしめしたちける本願のかたじけなさよと、御述懐さふらひしことを、いままた案ずるに、善導（散善義）の、自身はこれ現に罪悪生死の凡夫曠劫よりこのたかつねにしづみつねに流転して、出離の縁あることなき身としれ、といふ金言に、すこしもたがはせおはしまさず。さればかたじけなく、わが御身にひきかけて、われらが身の罪悪のふかきほどをもしらず、如来の御恩のたかきことをもしらずしてまよへるを、おもひしらせんがためにてさふらひけり。と。この文中、我れわれは種々さまざまの業をもっている身という。これについては、歎異抄の「宿業説について」の下ですでに解明した通りである。

ここに「業をもちける身」というのは、善導大師の観経疏中、散善義（真聖全一・五三四）にみられる二種深信の信機であると考える。それは信心（深心）を二に開いて示し、信機・信法とする中の信機である。それは「おつる者をお助け」という一とおもいを二つに開いて、「おつるものと信じ」（信機）、「おたすけと信じる」（信法）という中の初の方を指す。この二種は、自力浄尽と他力全托をいうのであり、明来闇去、闇去明来の如く、一念同時であって前後はなく、始終はあるが、それは信機を先に出し、信法を後に出すという説筆次第のみ。しかし此の信心は、一念同時法在一念なのである。その信機を此の歎異抄の次の文に、聖人の語として掲げられた。

聖人のおほせには、善悪のふたつ、惣じてもて存知せざるなり。そのゆへは、如来の御こゝろによしとおぼしめすほどにしりとをしたらばこそ、よきをしりたるにてもあらめ、如来のあしとおぼしめすほどにしりとほしたらばこそ、あしさをしりたるにてもあらめど、煩悩具足の凡夫、火宅無常の世界は、よろずのことみなもて

そらごとたわごと、まことあることなきに、たゞ念仏のみぞまことにておはしますとこそ、おほせはさふらひしか。

と。この文中、初に「善悪のふたつ惣じてもて存知せざるなり」というのは、仏智に照された正信念仏者としての聖人の感懐である。仏智こそ、よく善悪の真分別があると言えるのみ。因縁の無量の差別は仏のみ能くこれを知りたもう。われわれ凡夫の分別が、真によく善悪を判定できるほどのものでないことをここに示したもうのである。しかし正信念仏にめぐまれるならば、その善悪の判定さえできないわれわれも、先きに善悪対（行巻所明）の説明のところで示した如く、善人といわれねばならない。「たゞ念仏のみぞまことにておはします」という述懐は、「おつるものと信じ」る信機の身の上に、即ち「おたすけ」を確信する者の上に、これが言われうるのである。

第七項　行信と願生帰命

第一款　三業皈命の異義

真宗本願寺派六代能化の功存（一七二〇―一七九六）は、博学の人であったが、当時流行していた無皈命の邪義を論すために、『願生帰命弁』を著わした。それは真宗の異義で、後に三業惑乱の源泉となった。いま仏教大辞彙により、その主張を辿ることにしたい。

願生帰命の異義は、阿弥陀仏をたのむ帰命の心は、往生を欲願する願生心なのであって、信心ではないという説である。これを欲生帰命ともいう。これは三業安心と関連して主張された。すなわち真宗の安心である「後生たすけたまへ」と阿弥陀仏をたのむ帰命の心は、阿弥陀仏に向い、往生させてくだされるよう欲求祈願する心であり、これは第十八願文に「欲生我国」と説き、成就文に「願生彼国」というのがそれである。この弥陀をたのむ願心が

発起すれば、かならず往生せしめられる故、疑心がすべて消え、信心に住す。そしてこの帰命の願生心は、第十八願にある三心を全うじた心であって、三心即一の願生心というべきものである。このようにたのむことが願生心であるべき理由は、もとこの帰命は、南无という梵語の翻訳語なのであり、南无とは度我の意があるから、その帰命の意を示した「たすけたまへとたのむ」の意味には、祈願する意がなければならない。「たのむ」の字を、「頼」「憑」の字にあてるものがあるが、「頼」はたのみにする意、憑はよりかかる意であって、他力投托の上に、その意がないことはないが、初起の安心における南无帰命のたのむの意ではない。「たのむ」というのは、欲願の意を以ってせねばならない。また、教行信証の信巻本（真聖全二・六五）に三心釈があり「欲生と言ふは則ち是れ如来、諸有の群生海を招喚したまふの勅命なり」と説かれ、阿弥陀仏は三心を全うじて、欲生を以って勅命したまうてあるのは、即ち「生ぜんと欲願せよ」と命じたもうことを意味するものである。それ故に、これに応ずるの衆生も、亦欲生の心をもってすべきのみ。したがって三心即一の欲生心というものが、「たのむ帰命の安心」でなければならない。これについては聖教に証文がある。

善導大師の観経四帖疏の玄義分（真聖全一・四四一）には、「願㆓入弥陀界㆒」と説き、同玄義分（同上・四五七）には「言㆓南无㆒者即是帰命、亦是発願廻向之義」と言い、宗祖の銘文（真聖全二・五八八）には、「亦是発願廻向之義といふは、二尊のめしにしたがふて安楽浄土にむまれむとねがふこゝろなりとのたまへる也」（広本）と説き、覚如作、執持鈔（真聖全三・四三）には、「そも〳〵南无は帰命、帰命のこゝろは往生のためなればまたこれ発願なり」と言い、同じく願願鈔（同上・四四）には、「この願のこころは、彼国にむまるゝ信心歓喜の念仏衆生、みなこと〴〵く一念帰命のきざみに正定聚に住す」とあって、安心を願生を以って呼ぶものが多い。しかるに、直ちに「願ふ」の語を以って安心を示さないのは、ねがふということは、単に希望の意味として、所対所向の人のないのにも

通じ、また依報にも通じ、その意味が汎爾であるから、今は正報の仏に向うて願うという意味の明了な「たのむ」という語を以ってしたものである。しかるに異解者が、「たのむ」語を避け、「あゝ」と信ずるばかりというが、これは決定恒時の信相としては或いは可いであろうが、「一念発起の願生の相」ではない。これは願生することがなくて信楽を勧めるものであって、それは恰も水でない氷を得ようとするにも同じ。これは深きを好んでついに楷梯を失したものである。阿弥陀仏は大悲であるとは言っても、願生しなければ救うわけあいはない。たとえば仏の大悲は火の如く、衆生は薪の如く、そして願生は発燭（つけぎ。硫黄木）の如きものである。もし発燭がないならば、どうして火が薪を焼くことができよう。できない。異解者が願生を斥けたのは、君の恕、父の慈を知って、臣の忠、子の孝を忘れたようなものである。以上が、願生帰命説の大要にほかならない。

功存が以上のように、帰命を以って祈願の心と解したので、その説を承け、その祈願の相状には、身口意の三業を以ってすべきであるとの説が生れた。これが第六代能化智洞（―一八〇六）の首唱する三業安心である。この説は無帰命の秘事法門を救うて正道に入れようとした点は、認められるけれども、真宗の正意の安心は、ただ仏勅に信順する信心正因の義であるということに背く義であると批判され、大瀛和上の『横超直道金剛錍』はこれを究明し、余す所がなかった。宗祖が化巻本（真聖全二・一五四）に「報土真因信楽為正」と説き、信巻本（同上・五九）に、「涅槃真因唯以二信心一」と言い、三心を釈しては信巻末（同上・七三）に「三心即一心」と言う。この一心とは信心の異名にほかならない。そして一念を釈して信巻末（同上・七二）に「信楽有二一念一」等と説くが、これは一信楽を以って機受の安心を確定するものである。以上、すべて皈するところは同じ趣きと言ってよい。そして覚如作、改邪鈔（真聖全三・七五）に「信心歓喜乃至一念をもて他力の安心とおぼしめさるゝゆへなり。この一念を他力より発得しぬるのちは、生死の苦海をうしろになして涅槃の彼岸にいたりぬる条勿論なり」と説かれ、宝章五帖

の一流の肝要たゞ信一念（たのむ一念）にあることを証文として、大瀛等はこの三業の異安心を排したのである。

その当時の龍谷第十九世釈本如上人の御裁断の御書にいう。

抑ゝ当流安心の一義といふは、聞其名号信心歓喜乃至一念をもて、他力安心の依憑とはするなり。このことわりを安く知らしめんが為に、中興上人はさしよせて、諸ゝの雑行雑修自力のこゝろをふりすてゝ一心に阿弥陀如来我等が今度の一大事の後生御助け候へとたのめ、とは教へたまへり。依りて弥陀をたのむ者は決定往生し、たのまぬ者は往生不定なり、と前々住上人も仰せられたり。又前住上人も、自らたしかに弥陀をたのみたてまつる一念の領解なきことを、深くいましめたまへり。この一念といふは、宿善開発の機、其名号を聞持する時なり。このたのむ一念の信心なくば、今度の報土の往生は叶ふべからず、と予も相承しはべりき。然るに近来門葉の中に、此のたのむ一念に付いて、三業の規則を穿鑿し、或は記憶の有无を沙汰し、殊に凡夫の妄心をさして金剛心と募り、或は自然の名をかり、義解などといふ珍らしき名目を立て、種々の妄説をなして、道俗を惑はしむる事、言語道断あさましきことにあらずや。是れ予が教示のあまねからざる所にして、不徳の然らしむるにやと朝に夕に寝食を忘れて深く心をいたましむる所なり。各ゝ如何が心得られ候や。上にしめすが如く、弥陀をたのむといふは、他力の信心を安く知らしめたまふ教示なるが故に、助けたまへといふは、唯是れ大悲の勅命に信順するこゝろなり。されば善導は、深く機を信じ、深く法を信ぜよ、と教へたまへり。先づ我身は極悪深重のあさましき者なれば、地獄ならでは趣くべき方もなき身なり、と知るを、深く機を信ずるとはいふなり。又かゝる徒者を哀みましくて、願も行も仏体に成執してすくはんと誓ひたまへる御姿則ち阿弥陀如来なりと思ひて、我が往生を願力にまかせ奉るこころの少しも疑なきを、法を信ずるとはいふなり。されば、徒に信じ徒にたのむにはあらず、雑行雑修自力をすてゝ二心なく信ずるが則ちたのむなるが故に、そのこ

ころを顕して、助けたまへと弥陀をたのめとは教へたまふなりき。更に凡夫不定の迷情を思ひかたむる一念の願心を往生の正因と教へたまへるにはあらずとしるべし。此義は別紙にものべ候へども、尚ほ惑の解けざらん輩も有らめと、重ねて筆を染むるものなり。かまへて末学の、抄等によりて、一流真宗の正義を取り惑ふべからず。されば事に大小あり、業に緩急あり、今示す処は当流の肝要・我人生死出離の一大事なれば、是より急ぐべきはなく、又是より重きは非ざるべし。若し猶ほ我執を募り、過を改めずんば、永き世開山聖人の御門徒たるべからざる者なり。こひねがはくは心得惑うたる人々、今より後は妄情をひるがへして、当流の正義にもとずかるべきこと肝要に候。……

と。

第二欵　信心即ち非意業

真宗の学者は、信心を涅槃の真因となし、それは他力廻向の信心であるから、意業にかためるものでないと説き、之を非意業という。性相学等、一般仏教においては、信心は心所の一であり、心法として扱うのであり、いままで無かった信を獲得するという点では、これは語業、身業でない以上は意業とする。しかし業は造作の義をもつ故、意業とすることは賛同できないという。特に真宗本願寺派においては、江戸時代の末に、三業惑乱があり、三業の信心は、異安心として判決をみた。そういう宗学の歴史があったために、この性相学と異なる信心非意業説が、仏智印現説を立てることとなる。

真宗では他力廻向の行信を説くが、法より機への印現、即ち仏智印現説は許されようか。本願寺派学者は百年ほど前に之を論争した。印現の語は道隠（一七四一―一八一三）の大無量寿経甄解などに用いられている。安芸の了厳（一八一一―一八六六）は聞信金剛決を著わし、仏は信相（タノム機）までも成就して衆生に施こすとの所謂る信相

成施を主張した（鳥窟義卿著芸備の真宗学侶一九八頁）。彼は芿園派の道振の孫弟子で、山口県萩の三千坊の頓乗の門人である。彼は本願寺派の三業惑乱を収拾した学系に属する。しかし、広島県豊田郡忠海の明泉寺の護命（一七九八―一八七〇）が問難した。彼は僧叡の門人である。僧叡は芿園派祖大瀛とは説を異にし、宗乗余乗に通じ、殊に天台学や密教学にも通じていた。この石泉派祖僧叡の門弟である護命が、信相成施の説に反対したが、その後安芸郡中野の専念寺住職泰厳（一八〇二―一八六二）が護命の代理として、法体の名号に能帰の信相があるという所謂信相成施の主張に対して、大要次の如き問難を起した。

ここで「信相成施問答記録」（写本―福原亮厳所蔵）に依って、問答の概要を辿ることにしよう。

問難――能帰の信相は衆生の信相であって、その信相は聞信の一念に初めて起るものであり、それは法体にあるのではない。さればと言って此信は衆生の自力の妄心でないこと勿論である。すなわち所帰の仏智に入って能信となるものであるから、此信は即ち仏智なのである。たとえば明りが来て闇が去るようなものである。その明りとは仏智であり、この明りが来て信心となるのである。そして闇は衆生の生得の疑闇なのである。つまり明りが来たとき初めて此疑闇を晴らせて明信となる。ここを機法一体と言われるのである。しかし未信の人に対して、汝の信心は仏が起して下され、汝の疑いは仏が晴れて下され、汝の安堵心は仏が安堵して下され、汝の信相は早や仏が起して下さってあると主張するならば、夜が明けない前に闇は早や晴れたと言うのと似ており、これは現量に反する。何となれば現に闇があるからである。すなわち現に仏智を疑うからである。ところで御文章に「南無ノ二字は帰命ノココロナリ、帰命トイフハ、衆生ノモロ〳〵ノ雑行ヲステ、……」（真聖全三・五〇六頁）というのは、決して仏の信相ではなく、あくまでも衆生の信相である。もしも法体名号に十方衆生の信相を起すならば、十方衆生の疑いも、すでに晴れてしまったとなすことになる。何となれば信があれば疑いはないからである。また十方衆生の疑い

がすでに晴れたと主張するときは、現に十方衆生が仏智を疑うのは何ゆえであるか。そこで要するところ、十方衆生の疑惑を破すべき明体はすでに成就したと言うことができても、十方衆生の疑いは、早や晴れたとか、十方衆生の信相は、早や成就してしまったとは言いえないのである。

上述のような問難をなしたのに対し、了厳は信相成施でなくては、次に記す如き諸難を生じると反駁した。その難点は、(1)六字の名義を失う難、(2)名号為因の義を失う難、(3)聞を以って信となす義を失う難、(4)安心は全べて知解を労する失を招く難、(5)機法一体の義に違する難、(6)信称の位別を混ずる難、(7)聖教の指南に戻る難などである。これに対し泰厳が十四の問をなし、了厳が一一それに答えたことが記録にみられる。紙面の関係で此等を紹介できないが、問いの中には次の如きものが含まれている。(1)人がなくては能信はないはず、そこで機と名づけて指している能信とは何人の心か、仏なのか衆生なのか。(2)本願をたのむこころは、仏がたのむということか。(3)信相は仏心に成じてあるとすれば、仏が雑行すてて弥陀をたのむとするのか。(4)仏心に、衆生の宿善開発の心地に印現して、弥陀をたのむ心相があると主張するとき、衆生にわたらない先きに、既に雑行すてて弥陀をたのむ心相があるのか。

以上の如くかず多くの問いが続き、信相成施の主張をなす者は、その問いを次々に会通している。問難者は解答に満足できずに「衆生の心に雑行をすてて弥陀をたのむ」と言わずに「仏心が雑行すてて弥陀をたのむ」という主張は受容できぬという。そして問難者は信心の心とは全たく凡心であるという。本典信巻の三信は全たく凡心であり至心も凡心とみている。そこで問難者の立場では、信心に仏心と凡心との両面をみるというに対し、信相成施の主張をなす方は信心の心は仏心となし、また仏心と凡心と一つになるということ(所謂仏凡一体)は説いている。この信相成施の問答が行われたとき判者がつぎの如く批判した。すなわち問難者が三心は仏心と凡心と二つである

と主張するときは信心の方（仏心）は証り（浄土に往生）、凡心は迷う（堕獄）ことになろうと述べている。

この護命と了厳の二師の論争は本願寺派当局の知るところとなり、護命の主張には異義として認められるものがあると判定され、護命に上山を命じ、安心の糾明を行ない、廻心状一札を提出させられたという（芸備の真宗学侶二〇七頁）。時に文久二年十一月のことであった。その護命の主張には、(1)一物相合の難（一心に仏凡二心が合し仏智に融じ取られ一つとなるとはせぬ）、(2)凡心為転の難（有漏の凡心は无漏となることなし）、(3)心識正因の難（まよい心が其儘浄土往生の正因とはなれぬ）、(4)半自力半他力の難（凡心が仏心の力を半面に得るとの主張は真の他力でない）、(5)自心発起の難（凡夫の自心が発起して往生し得るという主張となるから真の他力に背く）、(6)衆生造作の難（凡心で以って信心を起すという主張は自力の造作となるから不可）、(7)心体凡心の難（心体は本来、仏心凡心以前のものであるに拘らず心体を一方的に凡心となすは不可）、(8)二心同異の難（仏心凡心は異なるものとすべきであるのに同視することになるのは不正当）の八難があるとせられた。

本願寺派の宗学では、三業惑乱の直後であったために、当時は印現説が無難とせられ正統の主張とせられ今日にも及んでいる。大谷派の碩学大須賀秀道師は昭和五年に「真宗学の印現説に就いて」（大谷学報一一ノ四）という論文を発表され、印現説に対し八項目に分けて難点を指摘した。その説は石泉派に近い。行前信後の考えが正しいとするも、信一念を印現（投入）となすのは機械的物質的で、他力廻向の妙処を顕わすに適せず、純粋他力として許しえない。この主張では宗祖の開発・発起・能発・能生等の語が解しえず、概念的に能所機法は対立せしめるから能所不二機法一体に背くこととなり、一念発起の時刻の極速に他力廻向の成立をみる安心の根本を壊すことになる。信相の印現ということになると法在一念を忘れて説必次第に重きが置かれ機の上に信相を論ずる自力に堕する。帰命に発願回向の義があることが解らぬときは、信ずるとも、たのむとも言えぬと評する。

第三欵　念仏策励の問題

ここでは念仏策励を可とする説、不可とする説を掲げ、最後に私見を述べたい。

第一に念仏の策励を可とする説は、先きの戦時中にあった。その際は錬成の語を用いた。この錬成ということは、国民的課題として、浄土教の人びと、殊に真宗の信者は考えべきではないかという。そして某師は、次の諸項を分けて錬成の必要性を説く。

一、国民錬成（戦時でない現在は一切衆生の錬成）の意義。この中に細目を分かつ。(イ)錬成の意義、(ロ)錬成の来由、(ハ)錬成の対象、(ニ)錬成の要素、(ホ)錬成の目標、(ヘ)錬成の種類。

二、真宗教徒の錬成の意義。この中に細目を分かつ。(イ)錬成可能・必要性・特殊性、(ロ)錬成対象、(ハ)教義的根拠並規範、(ニ)本質並性格。

三、錬成と真宗に於ける行。この中に細目を分かつ。(イ)宗教と行、(ロ)仏教と行、(ハ)日本仏教行の類型、(ニ)真宗と行（この中に細目を分かつ。(1)念仏の意義、(2)伝統の面と展開の面、(3)特殊性—念仏護国性の根拠）(ホ)行と生活の関係、(ヘ)錬成と行との関係。

四、錬成と真宗の信心。この中に細目を分かつ。(イ)心を錬るということの真宗的理解、(ロ)信仰と生活との関係、(ハ)真俗二諦。

五、真宗教学錬成の方法。この中に細目を分かつ。(イ)法器の長養、(ロ)聞法・求道・たしなみ、(ハ)念仏と勤行、(ニ)念仏策励の問題。

思うに、日本の国民錬成と、真宗の錬成とは、分離することのできないものである。この錬成の語については説が多い。しかし結論は一に帰するとみてよい。訓練と錬成とは、似ている表現でも、それらの意義は同じでない。

まず錬成の「錬」とは、鍛錬とか、錬精といわれる意味である。その「錬」とは、金属に焼きを入れて鍛えることをいう。錬丹と言うときは、錬って薬を作る義である。そして錬習というときは、物に熟達すること、巧みになること、精巧にすることをいう。つぎに「錬成」の「成」には三義がある。第一は「成」は成功・成就等の意味、第二は成定・成熟の意味で、これは物事を充分領解することをいう。第三は成長・生成・成盛の義、栄えることを指す。そこで錬成とは、人物を鍛え、本当の人間たるべく、たたき上げ磨き上げることである。日支事変の終りころ此の語が用いられ、終戦以前、この語は、しばしば用いられた。しかし国民錬成を要するなどという気分は満洲事変頃から用いられた。それは日本の教育の反省面が起ったからであると思われる。即ち明治・大正の教育は、知育中心で、徳育の方面がおろそかになっていた。意志や行いを中心とする教育が要請され、日支事変の末期頃より、その傾向が高まりを見せ、ここに国民錬成が望まれるに至る。英国や米国流の教育は、自我中心の知育偏重の教育で、之を受容した日本にも反動が起ったと云ってよい。教育の日本的性格は知を第二次的のものとし、行中心の教育である。こういうところから日本国内で次第に錬成道場が設けられた。高度の学校を卒業したものも卒業しないものも、国民全体的錬成を要する方向に向って来た（ファッショ的教育に似る）。したがって、この国民錬成は全日本人がその対象となるのである（他国と日本と区別する所問題あり）。その線からして見られねばならないことは、真宗錬成を考えるに、その対象は入信者も未入信者も、全てが皆対象でなければならない。そしてその目標は何か。日本国民として（今日的に云えば、人間として）、立派なものたらしめ、真面目に人生を生き抜く者とならねばならない。日本国民的自覚（今日的に云えば人間的自覚）をもたしめるを要する。この自覚が中心となる。そのために身心を錬り鍛えることを要す。臣道（今日的に云えば人間の道）を如実に実践することを欠いてはならない。錬成に二あり、一は心（静）の方面の錬成、向内的錬成、他は身（動）の方面の錬成、向外的錬成である。錬成に広義のそれと狭

義のそれがあって、僧侶だけの錬成（終戦後は研修という）があり、在家だけのそれもあるが、また一時的のそれと恒久的のそれもあるであろう。坐禅も錬成と云ってよいが、一時的のそれと恒久的のそれ（只管打坐）がある。善導大師や法然上人の四修には、長時修があるが、生涯を通じてのそれを指す。臣道（今日的に云えば人間としての道）は、生涯如実に実践されねばならない。こういう道は青年も老人も、また僧にも俗にも言える。そして指導者とても自身の錬成を止めてはならない。そこで真宗信者の錬成ということを考えねばならなくなっている。これに対し、真宗信者としての錬成など不必要であると説く人もあるであろう。しかし某師は国民錬成ということを受容れ、しかもその外に別に、それを越えてこのことが可能であると考える。国民錬成が普遍的のそれであるとすれば、真宗錬成は特殊的のそれであると言えよう。日本が八紘為宇の精神を以って大東亜の指導理念とし、大東亜圏内に鳥居を建て神社を建て、それで良いとしてはならない。全と個と（全的のものと個的のものと）、その両者を融合させる具体的普遍でなくては、日本を盟主として其の傘下に諸国諸民族が集まらないにちがいない。宗教の自由というものがあるのに、国民的錬成ということ以外には、出来ないということになってはいけない。真宗的錬成というものは、具体的普遍であるから、国民的錬成の線に沿う。国民的錬成をして、より効果あらしめるものが真宗信者の錬成なのである。こういう理由で真宗錬成は有意義であると言ってよい。

真宗錬成は宗祖的錬成でなくては国民的錬成も花を咲かしえない。ところで真宗錬成の教義的根拠は何処にあるか。それは真俗二諦相資、仏法王法相資、法蔵願行に見習わせて貰うところにある。无量寿経に五善五悪の勧誡があり、五念門五正行の教があり、四修の規定も存す。さらに真仏弟子釈、恩徳讃、蓮師のたしなみ、法度（おきて）、そういうものは真宗錬成の根拠であり規範であると某師は説く。

ところで浄土真宗は自力を廃する廃立法門であるから、錬成が自力的のものであってはいけない。廃立のなか、廃の方でなく、立の上にたつものでなくてはならない。即ち念仏錬成は、仏恩に帰らせて頂くべきで、それは仕事即ち事に仕える意味のものであるべきで、報酬を当てに行うてはならない。つまり真宗の錬成は御恩報謝で徹底するのである。その真宗念仏錬成の本質に到達するためには、真宗の行と信の概念を研究し、錬成との関係を検討しなければならない。

錬成は行について考うべきである。この行は、信とつながって、真宗の錬成は考えられねばならない。信か行かの面で出てくるものこそ宗教である。宗教を奉する者は、行として表われ来なくてはならない。もし宗教行として出て来なければ、宗教的とは言えないであろう。仏教において、行と切り離してしまう時は仏教を奉ずる者でない。行は造作進趣の義をもつ。この造作進趣が宗教的生活の中核体なのである。仏教自身（真宗もそれ）、科学的合理的と異なる特殊性をもつ。それは次の四点にみられる特殊性がある。

(1)願に組み合う行。(2)慧に綜合する行。(3)信と不離なる行。(4)无我に皈する行。

(1)は菩薩行であり、此れは願行具足の行であり、(2)は智目行足と言われる、慧と組合う行であり、(3)は仏法の大海には信を能入とすという行であり、信を離した行は、仏教の行とは言えないであろう。また(4)は仏教において、无相无願无作に皈する行で、相を超え、作を超え、願を超える行こそ、真実の行と言ってよい。空即ち無我の行は、私的な相や願や作を見ない。これが仏教の行の特殊性である。奈良朝・平安期においては、伝道大師・弘法大師に依って代表せられる仏教の行で、それは護国祈願の行として表れているとみてよい。蓮宗で言う修善の行、これは極めて特殊的のものであるが、これが民衆の間に普遍的に取り入れられたものこそ念仏行である。護国祈願の行、修善の行、念仏行という行の三種がある中、真宗の行は念仏行にほかならない。

念仏の念とはスムリティ（smṛti）で、転じた意味では種々あるけれども、本来的意味（原義）は、一つと言うことができる。本来念仏とは、「思想す」「考察す」ということにほかならない。そして慣用例としては、⑴把住性、⑵想起性、⑶渇仰性、⑷考察性、⑸記述性、⑹念誦性である。そして原語スムリティは、対象を心に捕えることを言う。或いは、対象の中に心を捕えると言ってもよい。この六義中、念誦性とは、口に誦してゆくことである。仏に向い、心を統一してゆくということが念仏の本義にほかならない。そしてこれは口にかゝる念仏（動告発声）になって表われるのである―それは決して念仏というものの根本の意味から外れてはいない。

この念仏の性格は七高僧の上に表われている。⑴天親の場合は、純観念、しかるに⑵曇鸞・道綽・源信の場合は、観称並説であり、⑶龍樹にあっては聞名・称名は同義であり、⑷善導・法然の場合は純称名であって、このような念仏の四流を知ることができるのである。しかも七高僧の場合、念仏行は、その中に信を摂しているのであって、所謂る行中摂信と言ってよい。しかるに宗祖親鸞聖人にあっては、信因称報であり、念仏（行）の扱い方が、七祖とは異なる面をもつ。宗祖親鸞聖人の上は、(イ)信の対象となる面（行信次第、念仏を正信す）と、(ロ)信の後続相としての面（信行次第、信じて念仏す）とがある。後の方(ロ)は、能行の称名であり、これは（私の称える称名は）果に向う因法としての行ではない。この(イ)(ロ)二面が念仏にはあるが、その本質が異なるのではない。念仏其者の本質は（他力・无我であって）同一である。

念仏の本質は无我・他力であると云わねばならない。もし念仏と言っても、自力的のものがあればそういう念仏は真宗念仏ではない。まことに念仏せば、即ち仏を念ぜば、仏に近づく。念せば瓦礫も金と変ずる。その念仏の最も完全なものを念仏三昧という。これは念仏というものの極限概念である。この念仏三昧は我れわれも出来るか。それは凡夫にはできない。その念仏三昧のできない我らに錬成（研修）の必要がある。

宗祖において念仏三昧ということの原理の立場は了解せられたけれども、その実践上に問題が起った。それは二諦の面で、无差別の真諦上は悪事をなさないはずであるのに、差別の俗諦上、我れわれに本能（麁重）や宿業の面があり、悪の方に流れる。そこで二諦の相依相成（相続というべきか）のところに、錬成（研修）というものが肝要となる。本来の性格は、念仏は他力、无我性のものであり、そういう念仏をするまゝが国を護ることとなり、護国のいのりとならねばならない。そういう念仏こそ、真宗信者の中核体なのである。真に无我・无念の念仏でなくては、本当の念仏ではない。そういう真の念仏でないものは、よろしくない、よろしくない、というように、たしなまねばならないところに正信念仏の錬成（研修）を要す。錬成（研修）ということの肝要なことが、ここにしられるのである。以上が某師の説であった。

第二は念仏を不可となす説で、以上の可となす説を評す。某師は現時（昭和十八年において）大戦中真宗の広弘には艱難はあるけれども、真宗錬成という名の下に、念仏策励をなすことは甚だよろしくないと説く。即ち存覚上人の如き、准通門的相対的化風をなすことは正しくないと思う。我ら有限の生命に比べ、真宗の生命は永遠性のものであるから、絶対門的化風、別途の化風・覚如上人の化風を以って進むべきものと考えると説く（当時口伝鈔を講じて上の如く述ぶ）。また某師は、善導・法然両祖が、日課念仏をされたのにも拘らず、宗祖親鸞聖人は之をせられず、又蓮如上人もそれをせられなかったということは、深い思召しに基づくもので、戦時態勢下の日本においても、真宗を奉ずる者は、念仏錬成に走らず、日課念仏に類する如き錬成を決してなさず、旧来の化風を守りたい。以上の如く説く。

要するに、「お念仏の生活を致しましょう」という場合にも、仏の「无限の大悲を仰いでお念仏を」というように僧俗の子弟の念仏にも、食前の念仏にも注意して教えてゆくことにすべきものと私は思う。

第四欵　称名報恩説是非

かつて原田秀泰氏は『全仏教の批判的研究』を著わし、昭和廿五年五月に書いた論文「真宗の称名報恩説」を載せているが、これは次の如く称名報恩説を批判する（此の人、もと真宗寺院の住職、のちに、帰命願生宗を開き、教主となる）。

アミダ仏の救済、即ち極楽往生に対して、真宗は称名報恩説を立てたが、凡そ浄土の経典には、此の説が無く、又、真宗の立てた七祖の中、善導を除いては、外に之れを言ふ者は見当らない。そうして善導にあっては、其の著、往生礼讃の中に、余仏を称念する雑業を修して、極楽往生を願ふ者は、僅に百に一二、千に三五の往生を得るのみとし、其の理由の一として、又不相続念報彼仏恩故と言い、其れに対して、アミダ仏だけの称念を相続する者は、十即十生、百即百生としておるから、其の理由の一として、相続念報彼仏恩故を含む事となるのであろう。

然るに、斯の称名報恩は、仏説の何に由って立てる事ができるか。極楽往生の因は、魏訳無量寿経で言うなら、本願の第十八、十九、二十の三であって、其の中で、浄土宗派が称名とする者は、第十八願の乃至十念の外ないが、此の十念を仮に称名としても、本願は三心十念を以て往生因と立てたので、報謝は衆生の往生因成就の後の者であるから、因中の十念を以て、報謝の称名と為し得ない事は明白である。

然るに、真宗の称名報恩説は、右の善導の説に由来した様であるが、其の立義に於て、趣を異にしておる。其れは、真宗の往生因としては、先づ宗祖に於て、謂わゆる大行、大信の二つを立てゝ、大信を本願の三心合一の無疑の信心とし、大行を乃至十念の称名とする者であるが、此の二因を融会するに、発信称名光摂護（略文類）と言い、又、「本願の名号を、ひとこゑとなへて往生すと、まふすことをきゝて、ひとこゑをも、となへ、もしは十念

をもせんは、行なり、この御ちかひをきゝ、うたがふこゝろの、すこしもなきを、信の一念と、まふすなり、」（末灯鈔、五月廿六日付）と言うて、称名往生を信じて、称名することとしておる。然るに、又、本願成就文の乃至一念を信楽有一念、者斯顕信楽開発時剋之極促。……言一念者信心無二心故曰一念（信巻末）就獲得往生心行時節延促言乃至一念也（略文類）と言うて、之れを信と為したが、同時に本願の乃至十念を、「本願の文に乃至十念とちかひたまへり、すでに十念とちかひたまへるにて、しるべし、一念にかぎらずと、いふことを、いはんや乃至とちかひたまへり、称名の遍数さだまらずと、いふことを」「十念三念五念のものも、むかへたまふといふは、念仏の遍数に、よらざることを、あらはすなり、」（一多証文）と言うて、乃至一念と共に称名の行としておる。（即ち、乃至一念に対しては、之れを信と言い、行と言うて矛盾しておるが、）

然るに又、一方に、斯心者如来大悲心故、必成報土正定之因（信巻本）言一念者、信心無二心故曰一念、是名一心、一心則清浄報土真因也、（信巻末）「往生浄土のためには、たゞ信心をさきとす、そのほかをば、かへりみざるなり」（執持鈔）と言うて、信行の二つの中信を正因と立てておる。そうして本願文の乃至十念中の一念に当る成就文の乃至一念を、信と為して、往生因は成就したから、其の二念以上の乃至十念の称名を何とするかに至って、茲に、善導の称名報恩説を取って、之れを「しかれども、下至一念は本願をたもつ往生決定の時刻なり、上尽一形は、往生即得のうへの仏恩報謝のつとめなり、そのこゝろ経釈顕然なるを、一念も多念も、ともに往生のための正因たるやうに、こゝろえみだす条、すこぶる経釈に違せるもの歟、」「されば、平生のとき一念往生治定のうへの、仏恩報謝の多念の称名とならふところ、文証道理顕然なり、」（口伝鈔）と言うて報謝の称名と為した。然し又、「一念をもて、往生治定の時刻と、さだめて、いのちのぶれば自然と多念に、およぶ道理をあかせり、」「一念は多念のはじめたり、多念は一念のつもりたり、ともにもてあひはなれず、等」（口伝鈔）と言うておる。為めに

二念以上を往生の行とする様でもあり、報謝の行とする様でもあって曖昧である。
然るに、中祖となると、「たのむ一念のとき、往生は一定、御たすけ治定と存じ、この上の称名は御恩報謝とぞんじよろこび申候」(領解文)と言い、又其の御文には、其の結末の大部分は、仏恩報謝の称名を勧奨しておるから、茲に真宗の宗義は、信心正因、称名報恩と確定した観がある。
然し、上述の様に、称名報恩の説は、経典は勿論、各祖の論釈(善導の特殊の者を除いて)にも其の根拠は無いのである。(以上)

此の人は親鸞聖人の称名報恩は善導の説に由来するものであることを認めるが、他の諸祖にも経にもない称名報恩説となす。そして信心往生(信心正因)を言ぅかとおもえば、他方には称名往生を説き、その所説が明かでなく、称名を往生の行とするようでもあり、報謝の行とするようでもあって、曖昧であると評している。この経にも諸祖にもない称名報恩説といぅのが誤りであることについては後に説明したい。

次に真宗寺院の一住職は、聖人の聖教を研究して、「信因称報批判」を草し、「信心正因称名報恩は誤であり、信心正因称名正定業の正しき事を主張致します」と宣言し、布教をつゞけていることを知らしてもらった。そして信因称報と言ぅとき、一、原点離脱の過、二、行信不一の過、三、体相混同の過、四、名実相違の過、五、信心と覚知混乱の過、六、道徳混入の過があると説く。この主張は、真宗学研究に携わる者が、一往其説を聞いて、その不正を知り、訂正を求める必要があると考え、私は煩を厭わず、其の主張を紹介する。

一、原点離脱の過―先づ浄土真宗が南無阿弥陀仏を称える宗旨となる原点は往生礼讃(又は観念法門)であります。本願文の十念を十声称名と解釈されたからです。即ち称名往生であります。信因称報が此の主体の称名を信心と云ぅ物に置き換え、客体の報恩の位に置く事は原点離脱の過を犯して居ります。又主客顛倒の過で

あります。

次の原点は散善義であります。「一心に専ら弥陀の名号を念ずる是を正定の業と名づく。」即ち称名正定業であります。宗祖は信心を強調して居られますが「親鸞めづらしき法をひろめず」「よき人の仰せをかうむりて信ずる外に別の子細無きなり」とも云われて居るのですから信心は聖人の発起ではありません。とすればその原点は何か。信巻に「成就の一念は専心なり─真実信心なり」と仰せられてあります。散善義の「一心に専ら」是は「弥陀名号を念ずる」の形容詞でありますが、之を信心と表現せられたのであります。又一念多念文意に此の散善義の文を解釈して居られますが「一心専念は一心は金剛の信心なり」と散善義には信心の語が無いのに信心と云はれるのは「一心に専ら」即ち専心を信心と云われた事に間違ありません。ですから一心専念弥陀名号とは信心の称名と云う事であり、信心は称名の形容詞であります。信因称報はその形容詞を名詞の如く扱い信心正因実は信心正定業として主体にするのは誤であり、是も原点離脱の過であります。

以上の如く散善義の一心専念弥陀名号が信心の称名となれば、之を本願文に代入する時、初めて至心信楽欲生我国乃至十念が信心の称名となり、浄土真宗が釈迦教となるのであります。

二、行信不一の過─散善義の一心に専らの形容詞が信、念弥陀名号の名詞が行でありますから、行信は一つであります。宗学に於ては行信不離とは云いますが、信前称後と云いますから、行信は別で二つであります。信と行は前後でも無く、同時でも無く平行するものであります。例へば赤い花と云う様に赤が先で花が後ではありません。赤と花が時間的同時と云うのでもありません。花を離れて赤は無く、又色の無い花もありません。平行線は片方だけでは平行線とは云いません。真実信心必具名号、念仏行者必可具足三信と云はれる如く、互に具足し合うものであります。信心と称名は因果関係で無く縁起関係であります。故に信因称報は信前

称後と二つにするので行信不一の過であります。

三、体相混同の過―（図は略す）極楽往生の業因は念仏であります。極楽の体は浄土、極楽の相は報土、念仏の体は称名、念仏の相は信心、業は体、因は相であります。称名の体を浄土の業とするものが称名正定業、信心の相を報土の相の因とするものが信心正因であります。然るに若し称名の業を報土の因に向はせるならば不合理であり、称名正因の誤である如く、信心の因を浄土の体に向はせる信心正定業と云う典拠は何処にもありません。体と相は範疇が違います。次元が違います。浄土と報土を同視した処に誤の根元があるのです。故に信心正定業より生れた信因称報は誤と云わねばなりません。故に信因称報は体相混同の過であります。

四、名実相違の過―信心正因称名報恩と云って居りますが、その信心正因は実は信心正定業の事であります。信心を正定業とするが故に称名は正定業とならず、報恩の位に置く事になるのであります。信心は報土の因であるのに実は浄土の業とするのであって、名実相違する過失であります。

五、信心と覚知混乱の過―信心とは前述の如く一心専念弥陀名号の専心の事であり、称名の相であって、非意業即ち意業に非ずであります。然るに信因称報は四の名実相違に於て指摘した如く、実は信心正定業であり、意業に信心を覚知する故に、その後の称名は報恩と味う事であります。業は身口意三業だけであります。信心正定業と云うならば、それは意業であります。信心を覚知しなければ報恩の味いは生れません。故に信因称報は信心と覚知、非意業と意業の混乱の過であります。

六、道徳混合の過―信心は宗教であり、報恩は道徳であります。信心正因称名報恩が教義としての名目とするならば、道徳混合の過と云はねばなりません。蓮師が「一期の間は仏恩報謝の為に念仏して畢命を期とすべし。是れ即ち平生業成のこゝろなるべし」と仰せられた様に、称名は教義では平生業成即ち正定業であり、味

いとして報恩なのであります。故に報恩を教義として扱う事は誤であります。教義は絶対、道徳は相対、教義は不変、道徳は時処により変化するものであります。報恩が教義であるならば戦後の現代青年に浄土真宗を教へるには、先づ報恩思想を教へてからにしなければなりません。報恩が味いならば称名報恩でも称名忠義でも称名孝行でも各人の自由であります。浄土真宗が報恩と云う東洋特に日本人思想を教義とするならば民族宗教であります。浄土真宗が十方衆生、諸有衆生を対象とするならば、世界教でなければなりません。此の故に信因称報は道徳混合の過であります。

と。この六過失を挙げる第一に礼讃又は観念法門の念仏往生を相承された宗祖であり、信心往生（信因称報）は宗祖の真意でないと主張する。しかし此人は本典が二種廻向の綱格を立て、取願立法の組織整然たる組立てであり、三法門四法門の二門の扱いをされたことや、特に法然上人と宗祖と、二祖の化風の相違には目を蔽うているから此の主張をなすに至ったのではないかと思う。二祖化風の相違は、次の如し。

㈠　五一開合の異（一願建立の法然上人と五願開示の宗祖）

㈡　相絶二対の異（七祖のなか、多くは相対門の化風・宗祖はこれを受けつゝ絶対門の化風）

㈢　一念行信の異（法然上人は大経三処の一念をすべて行一念とされたのに、宗祖は本願成就文の一念を信一念とされた）

㈣　大行得名の異（法然上人は念仏を大行とされたが宗祖は称名即法体大行とされた）

㈤　法然上人（随って善導大師）の念仏往生を継承された宗祖であり、同時に曇鸞大師の信心往生（念仏往生を遮しない）をも継承された。

このことを明確に心得るとき、第一の過失は消え去るにちがいない。

第二の過失に、行信不一と云うが、これは用語の厳正を期する要があると思う。一体と不離と不二（二而不二）とは、区別すべきである。行信は不二であることを立てないで、真宗において信因称報を説くものではない。法然上人の念仏往生、即宗祖の信心往生であり、これは不二である。「称えて往生」というまゝ「信じて往生」にほかならない。それは化風の相違のみ。決して宗祖は背師自立ではなく、両祖は真意において異なるところはないのである。そして念仏の扱いに、(1)業因の扱い、(2)信体流出の扱い（必具名号）、(3)報恩の扱いがあって、皆宗祖の上にあるから、(1)のみは真で、(3)は誤りとなすことは正しくない。また扱いが上記のようであるから、不離の場合、二而門（不二門のみでなく）の場合もあるから、信因称報を説くからと言って、行信不一の過（一体でない過）を挙げることは正しくない。

第三の過失に体相混同の過を挙げるが、その体と相との区別の仕方は正しくない。その文のなか、称名正因は誤りと云うのは可いとして、（石泉僧叡和上は、説き方によって正因と申されたこともあるが）、称名が業因であることは如何なる学者もみとめている。しかるに「信心の因を浄土の体に向わせる信心正定業は不合理」であると説くのは、信心正因は浄土の証に直接しないような響きをもつ。したがって称名正定業の見地に立って、信因の側を見ようとしない此人の主張は首肯しえない。その文中において、信因称報の信因は、信心正定業のことであると決めつけ、それはみとめられないと説き、信因称報は誤りであると説いている此人は、体相・信行を自ら混同していると言ってよいのではなかろうか。

第四の名実相違の過失に、信心正因とは実は信心正定業であるはず、と解釈して、称名報恩説をなせば、称名正定業とならないと説く。したがって信心を因にすえるとき、称名はやむをえず報恩の位におかざるを得なくなり、これは不合理であるという。しかし此の主張は、念仏（称名）に、上記の如く業因の扱いがあるほかに、また必具

名号の扱い、さらに報恩の扱いもあり、これらが皆宗祖の上に存在すること、さらにそれらがいかに関係するかという方面のきめの細かい研究がなされていないために起る疑問より発するものであろうかと思う。またその文に、報土と浄土とを極楽の体と相とであるとして、一方は無形、一方は有形とし、二者を厳密に区別するという珍義を出すが、此の珍義は一般の学者を納得させうる正しい理ではないと考える。

第五の過失に、信心と覚知混乱の過と云うが、その文中に「信因称報……実は信心正定業であり、意業に信心を覚知する故にその後の称名は報恩と味う事」となす。この「意業に信心を覚知する」という解釈は更にきめ細かに観察すべきであろう。それは宗祖が信巻本に「凡そ大信海を按ずれば」として、四不十四非の文を出し、「唯だ是れ不可思議不可称不可説の信楽なり」と説かれていて、決して凡夫の意業に造作し思計する、はからいの信ではなく、却って非意業とも云うべき他力の信であるから、「意業に信心を覚知する故に」とは云うことができない筈である。信因称報を以って教化せられている代々の善知識においても、「意業に信心を覚知する」信とは、決して説かれておらず、又そのようにみられるところも存しなかった。それ故に此人の説く第五の過失も成立しない。

第六の道徳混合という過失は正しくない。その文に「浄土真宗が報恩と云う東洋特に日本の思想を教義とするならば民族宗教でありますす」と言い、世界教でなくなると云う。それは有無の邪見を砕破された龍樹菩薩が、すでにインド（南天竺）に出世して説かれた法理の書、十住論において報恩の考えがみられるからである。易行品にいう。「人能く是の仏の無量力功徳を念ずれば、即の時に必定に入る。是の故に我常に念じたてまつる」と。これは第十八願成就文に依るものとみられる。つまり易行品の文意は、この成就文に依り聞名の一念に即時入必定というこころを取られたものと考えられる。それを何故に報恩の称名と取るか。それは一念に即時入必定であるから、それ故に、その后の「是故我常念」は、（往因円満以後の称名であって）報恩と受けとりうるからである。

中国の道綽禅師は安楽集下に大智度論を引用されているが、文中に常念仏、報恩の語が見られる。

第一仏是無上法王、菩薩為法臣。所尊所重唯世尊。是故応当常念仏也。第二有諸菩薩自云。我従曠劫以来得蒙世尊長養　我等法身・智身・大慈悲身。禅定・智慧、無量行願、由仏得成。為報恩故常願近仏。亦如大臣蒙王恩寵、常念其主。第三有諸菩薩復作是言。我於因地遇善知識誹謗般若堕於悪道、経無量劫雖修余行未能得出。後於一時依善知識辺教我行念仏三昧。其時即能併遣諸鄣方得解脱。有斯大益故願不離仏。

と。宗祖は此の文に依り、正信念仏偈に、まず龍樹菩薩の下で、称名報恩のことを説かれているが、世親以下の六祖も、一貫してこの意であることを、宗祖は示されたものとみてよい。中にも、曇鸞大師の往生論註上には、浄土論の建章の「世尊我一心帰命尽十方無碍光如来願生安楽国」の文を解釈するにあたり、先きの大智度論の意に依って（王と大臣とのことを説くもの）、次の如く述ぶ。

夫菩薩帰仏、如孝子之帰父母忠臣之帰君后、動静非己　出没必由　知恩報徳、理宜先啓。又所願不軽。若如来不加威神将何以達、乞加神力、所以仰告……。

と。行巻に、この論註の文を引き、「又所願不軽……所以仰告」という。これは大智度論に依って、曇鸞大師が、知恩報徳の旨を明かされたものとみてよい。宗祖は行巻の末尾に近く、次の如く説かれている。

是以為知恩報徳披宗師釈（論註巻上）言。夫菩薩帰仏、如孝子之帰父母、忠臣之帰君后、動静非己出没必由。知恩報徳、理宜先啓。又所願不軽、若如来不加威神、将何以達。乞加神力、所以仰告。　已上

爾者、帰大聖真言、閲大祖解釈、信知仏恩深重、作正信念仏偈曰。……

と。また宗祖は、文類聚鈔を書かれた意を次の如く述ぶ。

奉二持如来教勅一而報レ恩謝レ徳。爰片州愚禿、帰二印度西蕃論説一、仰二華漢・日域師釈一、敬二信真宗教・行・証一。特知、仏恩叵二窮尽一明用二浄土文類聚一矣。

と、上述の如く、安楽集において、大智度論の三番の問答が引用されて知恩報徳を示されているが、信巻末には、安楽集に言うとして、同じく三番の問答を示されるが、これは知恩報徳を証するものとみることができる。ついで善導大師の往生礼讃の前序の文には（先きに原田秀泰氏が挙げている如く）十三失の文中に「又不相続念報彼仏恩故」と説く。これに依って他力称名が報恩であることを反顕している。法然上人は、選択集二行章に、上記の往生礼讃の文を引用されて、「不相続念報彼仏恩」を説く。また法然上人の選択集正修章に、西方要決の文を引き、その第三、無間修の説明をなし、終りに、次の如く結ぶ。

今遇二善縁一、忽聞下弥陀慈父、不レ違二弘願一済中抜群生上、日夜繁忙発心願レ往。所以精勤不レ倦、当下念二仏恩一報尽為レ期心恒計念上。

と。ここに明了に、仏恩を念じ生涯報尽せよと教えられている。

法然上人全集所収、基親取信本願之様には、次の如く言う。

吾師上人、日別唱二七万声一、吾従二師蹤一故唱二五万一耳。或人又云。本願是一念也。二念已後為レ謝二仏恩一。故善導礼讃曰。又不三相続念二報仏恩一故。已上知、是相続為レ報二仏恩一也。予云。仏好二功徳弥多、品位弥高一、是故行者相二続多念一、則称二仏意一、是乃為レ報二仏恩一。非二汝所謂之報謝一也。

と。この基親の多念仏は報恩の為と心得るとの考えは師上人の御意とたがわないのである。

つぎに大経の因願には、三信十念、若不生者不取正覚と誓われ、成就文には聞名の一念に即得往生と説く。そこ

で、因願と成就文とを照してみるに、三信即得の上の十念、即ち往因円満以後の十念は、決して正因でない。ここで称名報恩の弁相につき考えたい。実に信一念のところに往因円満し、六趣四生の因亡じ果は滅する。そうすれば、往因円満以後の称名は恩体を取り出してただこれ仏恩なりとよろこぶ歓喜の称名であるから、即ち御たすけありたることを喜ぶ称名であるから、これは報謝の称名といわねばならない。

ところで信心を得た後の称名は、何故に報仏恩を成ずるのであるか。思うに信後の称名は、知らず識らず仏化を助成するからである。どのように、助成するか。それは一声一声の念仏は、聞く人びとに縁を結び、また文字をも知らないほどの世間の知識に劣った男女の称名であろうとも、その称名は能く他の人びとに信を得しめることになるからである。御一代聞書本にいう。

尼入道のたぐひのたふとや、ありがたやと申され候をきゝては、人が信をとると、前々往上人仰られ候。

と。

ここで一の問題は、信心の人の称名は、何故に他の人をして獲信せしめるのであろうか。思うに、未信の人の念仏は、その人自身、機功を募るものであるから、法体全顕しないが、信心の人の念仏は無我に仏恩を喜ぶ称名であるから、法体が全顕する。

それ故に他の人が聞いて、能く願力摂取に達すると言ってよい。そうすれば、誰も聞く人がないのに称える信者の念仏は、どうして仏化を助成することになるのであるか。思うにそれは信心の人の一声一声の称名は、法界に遍満するからである。そのことは和讃に説かれた。

無漸無愧のこの身にて　　まことのこゝろはなけれども
弥陀の廻向の御名なれば　　功徳は十方にみちたまふ

と。

それならば、我れわれ正信念仏の行者は、我も亦仏化を助成するのであると心得て可いか。これについては、よく考えてみねばならない。我れわれが本願力に全托する一念（信一念）の後の第一声の称名は何と心得るというのか。それは唯だただ仏恩をよろこぶほかには、何の遑もない。ほかのことを心に思う余地はない。その初一声の念仏以後も同様である。しかしその信後の念仏は、しらず識らず、則に契うもの、すなわち仏化助成をなす。このようにみねばならないと思う。

ところで第十八願の乃至十念に、報恩が誓われてあるということになるが、そうなれば阿弥陀仏には、求報の念（お返しを求める思い）が存するのであるか。思うに此れはそうではない。第十八願文自体は、もと相続易行を誓うものである。しかし念仏行者の能称の意拠に就くときは、報恩の義を遮しないだけと言ってよい。随って、仏の遮したまわない意に約して言うならば、亦この第十八願にはおのずから報仏恩を誓われていると言ってもよい。

ここで一の問題を生ず。獲信することは報恩であるとする宝章の文もあり、また起行・作業を報恩となす（これについては、四修義相の文意を究明して知りうる）ものがあり、この称名報恩と同じか異なるか。

まず宝章三帖九通の文にいう。

されば毎月二十八日ごとに、かならず出仕をいたさんとおもはんともがらにをひては、あひかまへて日ごろの信心のとほり決定せざらん未安心のひともすみやかに本願真実の他力信心をとりて、わが身の今度の報土往生を決定せしめんこそ、まことに聖人報恩謝徳の懇志にあひかなふべけれ、また自身の極楽往生の一途も治定しをはりぬべき道理なり。……これによりて年月日ごろわがこゝろのわろき迷信をひるがへしてたちまちに本願一実の他力信心にもとづかんひとは真実に聖人の御意にあひかなふべし。これしかしながら今日聖人の報恩謝

徳の御こゝろざしにもあひそなはりつべきものなり。

と。又同三帖一通の文に説く。

弥陀願力の信心を獲得せしめたらん人のうへにをひてこそ、仏恩報尽ともまた師徳報謝なんどともまうすことはあるべけれ。この道理をよく〳〵こゝろえて足手をもはこび、聖人をもおもんじたてまつらん人こそ、真実に冥慮にもあひかなひ、また別しては当月御正忌の報恩謝徳の懇志にもふかくあひそなはりつべきものなり。

と。また起行（五念、五正行）作業（四修）は、今日の念仏行者が必らず修せねばならないというのでなく、むしろ究竟について言うならば、念仏行者の具徳にほかならない。しかし行者当分の修相の上で言えば、もとより仏恩を報謝する行であって、それぞれ機の分に応じて之を修す。

そこで問題は、獲信を報恩となすということと、起行作業を報恩となすということと、今の称名報恩とは異なるかどうか。これは異なるものと見ねばならない。何故に信心獲得することを報恩となしたか。此れは信心を得ないならば仏意を憂えしめることになるから、之に対して、信を得るは本懐に順ずることになるので報恩と名づけたのである。喩えて言えば、父母の与えた薬を病気の子供が服用し、それが父母の意を安んぜしめるようなものと言ってよい。即ちこの場合において、子供が薬を服用したということは、子供自身、病気がなおるという利益を得るばかりであって、そのほかではない。獲信するということは、自身が利益を得たばかりで、まだ仏化を助成する行い（報恩行）にまでは至っていない。そこで獲信は直ちに報恩そのものを得とは言うことはできない。そこで読誦・観察・礼拝・称名・讃歎供養という如き起行こそ、正しく報恩の行と言われるのである。

先きの一師の信因称報批判に対して、私に批判を乞われた。そこで口頭を以って答えてはおいたが、その批判の文面が六過失を挙げて詳しいので、以上の如く縷々その非なることをここに明らかにしたのである。しかし信心正

因称名報恩は、宗祖の真意か否か、それは後世の善知識がこれを以って教化せられたこと（例えば宝章など）は、祖意を屈折していると云えるか否か、については、もっと詳しく浄土真宗の行信論を（きめ細かに）究明しなくてはならないと私は考える。このことを考えて、私は此人に著書をもってお答えしたいと考え、『行信論入門』を上梓したことを申しそえたい。

まず宗祖における本典の行信義を明らかにする前に宗祖が心から尊崇され、教を受けられた法然上人の行信義を見なければならない。

それには選択集にみられる次の如き十項目を詳しく究明する必要を生じる。それは次の如し。

(1)念仏為本の真意、(2)念声是一の文意、(3)乃下合釈の文意、(4)必具三心の真意、(5)至誠心釈の文意、(6)回向発願心真仮、(7)信疑決判の真意、(8)三心通別の問題、(9)四修義相の文意、(10)仏恩報尽の真意。

ところで、法然上人の念仏往生の教化を受けられた親鸞聖人は、何故に信心往生の教化をせずにおられなかったのであろうか。それには、次の如き四点を明らかにせねばならない。

(1)両祖化風の相違、(2)二種廻向の綱格、(3)取願立法の祖意、(4)三法四法の二門。

これらの中、特に両祖の化風の相違については、次の如き五点を明了にすべきであろう。

(1)五一開合の相違、(2)相絶二対の相違、(3)一念行信の相違、(4)大行得名の相違、(5)曇鸞・法然の相違。

つぎに、宗祖の行信義を見るには、次の如き十項目を詳しく究明する必要がある。

(1)大行名体の問題、(2)称名破満の文意、(3)唯信正因の真意、(4)三信相状の釈意、(5)三心即一の釈意、(6)合三為一の文意、(7)必具名号の文意、(8)行信一念の真意、(9)乃至十念の真意、(10)称名報恩の義相。

ところで此の十項目のなか、行信一念の真意については、宗学者の間に、異なる説もみられるが、たとい説を異に

しても、宗祖の「信心正因」の真意に背くものは何ものも存しない。もし之に背くときは、異安心となるであろう。たとい説を異にしたとしても、異安心でない異説ならば、それは一説であり、何ら問題はないのである。

この行信一念という中「行の一念」については、(1)寄顕の説、(2)去就の説、(3)其他の説があるが、それぞれに得・失があるのは、亦止むをえない。しかし私の取る行一念の解釈は、次の通りである。信の一念に名号を領受するけれども、機相には唯だ無疑の心のみであって、そこには「得大利」の相は微細で知り難い。しかし身心悦予(歓喜踊躍)の称名は、「得大利」の相が顕著である。まことに称名なるものは、即南無阿弥陀仏なのであって、この称名は功徳の結晶にほかならない。それ故にこの称名は「得大利」の相が顕著である。したがって、信一念の「得大利」を一声の称名に寄せて、「易行の至極」を顕わす。その「撰択易行の至極」というのは、本願念仏である。至極という語は、一念大利をいうものにほかならないのである。

拙著『行信論入門』(浄土真宗の念仏と信心)には、上述の如く二十数項を分けて詳説しておいたが、このようにきめ細かに究明しおわるときは、宗祖が念仏往生を教えたもうた師法然上人に背いたものでなくて正しく師意を承け、真意を開顕されたことが知られるであろう。そして信心往生(涅槃の真因は唯信心を以てすという)の教化は、宗祖の真意であり、信心のところに往因円満するから、それ以後の称名は報恩であると説くことは、決して宗祖の意を屈折していないことを知るのである。先の一師が此の点を理解され、信因称報説は誤りであると批判したことを撤回するよう求めたいのである。

第五欵　行信等は皆無我

私は昭和五十一年に Joseph J. Spae, CICM, Ph. D. 神父が数回にわたって研究室や自宅を来訪されて、キリスト教と仏教との異同に就いて意見交換することができ、大変に研究に役立ったと思っている。全く感謝のほかな

い。ことに同師は「仏教とキリスト教」と題する研究を三年がかりで為していた際でもあり、協力してほしいと申し出があり、拙著『仏教概論』について質問を受けた。私も此の際、仏教本来の無我の立場から、仏教、ことに真宗とキリスト教とを対比し、論究したが、その研究の一部は既に『仏教学研究』第三二・三三号の巻頭に発表したので、今は、その対比研究を総括して、これを記し、学者の御批評を受けたいと思う。

私は仏教とは如何なるものなのかという問題については次の如く答えている。仏教なるものは人が三宝に真に帰依し、三宝を明らかにし、正しい行を行じ、涅槃をめざし、三宝の興隆をはかる宗教である、と。この中、法宝といわれるものは、正しい教・正しい行・正しい証の三に総摂しうるもので、教法・修行・証果を無視して仏法は存在しない。このことは仏教に取っては自明のもので、くどくど説明するを要しないものである。そこで浄土真宗も開創者親鸞聖人に依り、開闢の本典たる『顕浄土真実教行証文類』が著わされた。この浄土真実の教行証は、如来の教法に依って、行を起し、行に依って聖果を証悟するのであり、これは一般仏教諸宗の道と軌を一にするものであって、それを外れたものではない。一般に教理行果といわれる四法は、この教行証三法と相違することなく相摂するのであって、一切仏法は尽く此の三法に摂在するのである。

ところで、三法は開けば教行信証の四法となしうるのであり、この信巻別開の理由については親鸞聖人は特に本典中に別序を設け（真聖全二・四七）次の如く説く。

夫以、獲二得信楽一、発二起自二如来選択願心一。開二闡真心一、顕二彰従二大聖矜哀善巧一。然末代道俗、近世宗師、沈二自性唯心一貶二浄土真証一、迷二定散自心一昏二金剛真信一。爰愚禿釈親鸞、信二順諸仏如来真説一、披二閲論家・釈家宗義一、広蒙二三経光沢一、特開二一心華文一、且至二疑問一遂出二明証一。誠念二仏恩深重一不レ恥二人倫哢言一。忻二浄邦一徒衆、厭二穢域一庶類、雖レ加二取捨一、莫レ生二毀謗一矣。

と。要するに別開された信は汎爾の三宝帰依の信とは異り、また真実でない我の信でなく、浄土真実の無我の信なることを示唆するものとみてよい。

しかも教行信証という浄土真宗は、『教巻』の開巻第一に示されるもので、これは二種廻向と説く。その往相廻向の四法は、開けば教行信証・真仏・真土となる。この真仏・真土は正報と依報とであり、これを四法に加えるときは六法とみてよい。しかし依正の二は不二なるものであるから、世俗において別体視し実体視し、固定視する如きそれとは異るものである。もし証に臨めて真仏土をみれば、証は能入・真仏土は所入とみてよい。そして四法のすべてが回向されしものとみるときは四法は所回、真仏土の方は能回ということになるであろう。要するに教行信証が真実であると言われるのは真実の仏土より回向されたものであるからということになるのである。まことに真実ということは如来にほかならない。『信巻』本（真聖全二・六一）に『涅槃経』（北本巻一三・南本巻一二）を引用して、「言二真実一者即是如来。如来者即是真実。真実者即是虚空。虚空者即是真実。真実者即是仏性。仏性者即是真実」と説かれることは、四法より真仏土を開出することにおける正理を示しているとみてよいのである。

真宗は要するに三法であり、四法であり、亦同時に六法とすれば、これら六法が、いかに真実であるか、それは無我なるが故にという理を以下において詳しくしたいと思う。

第一に教というものを仏教では一般に聖人が下に被らしめる言となす。その聖人とは釈迦仏に限られない。証悟せる人の教は、特殊のものでなく普遍的のものである。それ故に『相応部経典』二（南伝一三・一五四以下）にいう。

「比丘等よ、それと同じく、われ過去の正覚者の辿り給ひし古道、古径を発見せり。（二二）比丘等よ、過去の諸仏の辿り給ひし古道、古径とは何ぞや。これ聖八支道なり。即ち正見……正定なり。比丘等よ、これ過去の正覚者の辿り給ひし古道、古径なり。その〔道〕に随ひ、その〔道〕に随ひ行きつゝ、老死を知り、老死の集を知り、老

死の滅を知り、老死の滅に趣く道跡を知れり」と。これと同趣の経文は『雑阿含経』一二（二八七経）（大正二・八〇b以下）にあり、そして論書では婆藪跋摩 Vasuvarman 著『四諦論』（大正三二・三九三c）には「古昔道」と述べている。キリスト教では教に対する考え方が此れとは異る。人にして神、神にして人なるキリストが、无上の言葉を述べ（直接の言葉は六十箇所ほど）、これが真の教であると説く。しかし言葉の教のほか、行いも教であり、伝承も亦教であるという。この行いが教という思想は仏教で説く身業説法の考えに近い。伝承も教であると言うが、それは十二使徒の伝承に依り、即ち聖霊の導きに依り、教は不謬性をたもち、それが真実であることは聖書に記されているので、これは信ぜねばならないという。キリストは自ら、我は道なり、光なり、生命なりと説く。こういう発言は仏教など、他の宗教に无いものと神学者はいう。要するに、教の真実性・真理性は、神なるが故にそれを持つという。そういう神の教が世の終りまで遺存すると説く。何故にそれは遺存するか。それは教会に聖霊を与えられたからで、ここに教会の不謬性があるとする。即ちキリストに十二使徒あり、キリストの後、最初のローマの司教となったペトロより、今のローマ法皇に至るまで、二六五代、連綿としてキリストの教が継承され、今日の法皇の教は、即キリストの教にほかならないという。このような教の厳かな伝承は他にあるまいと云って、キリスト教は教に対し誇り高く感じている。要するにキリスト教は「我の教」にほかならない。之に反し仏教は「無我の教」である。四依の文に「法に依り人に依らざれ」と説く。教は法が真なるが故に尊いのであり、人に依って尊いとは説かない。そして『増支部経典』一（南伝一七、三〇四）には次の如く説いて人を信ずるのでなく、法を信ずることを教える。これは我の教でなくて、「無我の教」であることを示す。その文にいう。「伽藍衆よ、汝等が惑ふは当然なり。疑ふべき処に疑は起るなり、伽監衆よ、汝等は風説を信ずる勿れ、伝説を信ずる勿れ、臆説を信ずる勿れ、蔵〔経〕の教と〔合する〕とて信ずる勿れ、……〔説者が〕堪能なりとて信ずる勿れ、〔この沙門〕は我等の

師なりとて信ずる勿れ、伽藍衆よ、もし汝等がただ自ら—此法は不善なり、此の法は有罪なり、此の法は智者の訶毀する所のものなり、此の法を円満し執取せば能く無益と苦とを引く—と覚るならば、伽藍衆よ、汝等は〔彼を〕断つべし」と。このような精神の仏教の真の教は、我の教ではない。これを『大宝積経』一〇二（大正一一・五七二b）には「無我声」と説く。そして真宗において教を真実となすについては、諸種の視点があるが、要するに「無我の教」なるが故に、真実の教なりと云いうるのである。真実の教『無量寿経』は次の如き意味よりして真実と言われるが、それは「我の教」なるものを断然超えているのである。まず、(1)仏陀という証悟の境地にある人の教であり、(2)罪ある凡夫を救う教の故に真実であり、つぎに、(3)若不生者不取正覚の教であり、(4)本願為宗・名号為体・広略相入の妙法なる故に真実であり、また、(5)釈尊の出世本懐の教であり、(6)諸仏悉く仏名を咨嗟称する教であるから真実であり、更に、(7)穢土霊山に仏土を現じ、仏土に此土を映じ、説くのみに止まらず説現参差の教であり、(8)阿難を対告衆とされて現世に大利を得しめるに止まらず、未来の人びとに真実の利を得しむべく弥勒に付属される教の故に真実であり、また、(9)当来に諸教が滅尽するとも、独留此経と願われ、永世にわたり十方衆生の救済さるる教が残ることを仏の念じたもう教であり、(10)浄土に往生して即成仏する超世希有の果ある教の故に真実の教なのである。説者釈尊が、所説の阿弥陀仏に融ずる教、これは「無我の教」であり、甚深微妙无上の教と言わねばならない。

　第二に、行を仏教したがって真宗は重視する。キリスト教は大罪なきように、小罪もなきように行いをつつしみ、罪あれば懺悔をする。徹底して懺悔し、神の赦しを請い求め、清浄にならなければならない。その善い行いを目ざす点、仏教の考えに近い。しかし仏教の行は無漏清浄の行に依らねば迷界を脱して証悟の域に達しえないという。悪業をなせば悪趣におもむき、善業をなすとも、有漏の業なる限りは、三界中の善趣に趣くのみ。たとい欲界

天や上二界の天にしても、天国とは言え、未だ迷界なのである。この迷界を脱し涅槃に入るには无漏清浄の行に依る。行には造作・進趣の義があるが、六波羅蜜の修行とか止観行等というのは、行なのであり、それを完全無欠に成じ、涅槃に入ることは容易なことではないが、一般仏教諸宗の人びとは、証悟の域に至るにはこれを修行せねばならない。そして無上菩提を得るに三大阿僧祇百大劫をかけ、二十二万八千の諸仏に、直接指導して頂かない限り、なかなか成じ難いというのが聖道教の実情である。之に対し浄土門は易行道であり他力の法門なのであって、行も仏が五劫に思惟し永劫に修行して成就せられた名号法を聞き信じ唯だ称名する教なのである。このような称名念仏行は仏廻向の行を頂戴する行なのであるから、自己が行ずるまま、不廻向行と呼ばれる。そのような行は果海に向って進趣するための自力行ではないのであり、果海に向っては無作進趣ということになる。しかし称名のときの動舌発声の作は、果に向うのでなくて恩海に向うのみ。それ故に不行にして行ずるのである。また別に証果を欲してつとめる行ではないから、不行而行と言いうるのである。このような無作進趣の行は仏教において存するかと言うに、『台宗二百題』中に説かれている「仏果修行」は、その例である。仏果に修行があるということ、それは無作進趣にほかならない。このことは『浄土論註』上（真聖全一・三〇四）に目闍比丘 Anuruddha のために釈迦仏が自ら維針を為された記事に依って知られる通りである。世尊は、功徳に欠けた所はなく、仏果にあるとは言え、功徳の恩分を知り、我身は功徳より生ずることを知りぬき、行をなしたもうという。このような行は「無我の行」である。いま仏廻向の行即ち仏智を頂戴して称名する行は、終日能行して何ら我が為に努力する自力行でなく、所行海中にあり、声々みな仏の恩海に向う。これ即ち「无我の行」であり、真実の行と言わねばならない。

第三に信を仏教したがって真宗も、キリスト教も重視する。キリスト教ではキリストの教をまことの真理と信じ、自己の生活をいとなむ。この信は決して抽象的なこと、哲学的のことだけではない。私の信じること、それは

勝手に信じることではない。ローマ法皇は教理を述べる権利を持ち、初代より今日まで教条があり、信者は法皇のそれを必らず正しいと見る。しかも教理と啓示とは決して矛盾はない。何となれば何れも神から出ているからである。そして聖霊なるものを説く。即ち神の啓示された教を守る力として、世の終りに至るまで、教会に帰属し、つねに教会が謬りえないように、真理を守らせる力こそ聖霊なのである。これに対し仏教の信は諦・宝・業因果において決定して猶予のない清浄の心を信となし、また実・徳・能において深忍楽欲して心浄を性と為し、不信を対治し、善を楽うを業と為すと説く。この信には十信満位までに、未満の諸位の信があり、浅信より深信まで段階がみられるのが聖道門の信であると言ってよい。しかるに浄土真宗の信は七高僧に通じる平等の信であり、信機信法二種の深信と言ってよい。それは自力浄尽・他力全托なのである。しかも此の信は、「聞其名号」の外に出ない。そこで行を疎外した信ではないのである。その聞とは仏願の生起本末を聞いて疑心の決してないことを言い、それは名号大行成就を聞きひらき、全く名号の大行を仰ぐ信であるから、称える大行が大信と不二といわねばならない。本願全うじて名号大行、名号全うじて本願であり、「聞其名号」のまま、即信心歓喜である。これは、「信じる」という「りきみごころ」に用事のない「無我の信」をいう。もし行じ信ずることに、証果を請求する「はからい」が起るとすれば「無我の信」でなく、それは真実とは言えないのである。このような信に比べるとき、キリスト教の信は「我の信」にほかならない。しかるに『信巻』本（真聖全二・六八）に大信海を説いて、四不十四非の文を示すが、その文に「非レ行非レ善、非レ頓非レ漸、非レ定非レ散、非二正観一非二邪観一、非二有念一非二無念一、非二尋常一非二臨終一、非二多念一、非二一念一、唯是不可思議不可称不可説信楽也」というのは、全く「無我の信」を表わすものにほかならない。仏教において聖道門では罪福を信ずる信者も、真宗においてはこれを信者とはしない。それは「无我の信」でないからである。その意を示す『疑惑和讃』（真聖全二・五二四c）の文にいう。「罪福ふかく信じつゝ、善本修習

するひとは、疑心の善人なるゆへに、方便化土にとまるなり」と。そして『蓮如上人御一代聞書』（真聖全三・五八四以下）に「心得たと思ふは心得ぬなり、心得ぬと思ふはこころえたるなり」と説くのは「我の信」を排するものである。

第四に証について考えるに、一般仏教では有余涅槃、无余涅槃、自性清浄涅槃、無住処涅槃などが説かれ、自利利他円満の証の境地は全く「無我の証」を示す。キリスト教は神の国に至ることが目指され、仏教に所謂る証と真土とは区別しようがない。そこで自利の面は説きえても利他教化の面は説きようがない。神を信じ、教を奉じ、大罪なき限り、神の国に至りうるという。我れわれが此の地上で神々しくなる如くに、すなわち神の国に至りうる如く力を与えたもう者、それが聖霊であるという。そして死後父なる神のもとに行くには、子なるキリストの仲介に依る。すなわちキリストは神性と人間性と両方を持ち、人びとが神の国に行く仲介をなす。実にキリスト教では、此世でキリストと共にいられるという倖せがあると説く。これは真宗の入正定聚の益に近いものがあるかもしれない。しかし縁起・因果の真理を説かぬ教であるから、その証・真仏にあたるかのような方面は、キリスト教では「我の証」「我の土」と云うことになる。仏教は天地創造の自由自在の神を否定し『倶舎論』七（大正二九・三七c以下）に、十五ほどの理由を示すほどであるが、キリスト教は神の支配、諸聖人の通功という意志が説かれる限り、「我の証」「我の土」と言わねばならない。真宗は『浄土論註』に証を広門の面で正定・八地・補処・滅度、略門として一果菩提を説き、広略相入の証であること、そして五念に対し五果（自利、利他）という因果の対配が示されると共に一因（一心）と一果（無上菩提）の対配もなされ、『証巻』には往相の果として証（自利）と共に還相（利他）という証を示し、往還の完き証なることが説かれるところ「無我の証」を示す。

第五に真仏は仏教においては「我の仏」でないことは『往生要集』中本（真聖全一・八〇八）に、『観経』・『心地

観経』・『金光明経』・『般舟経』・『止観』等の意に依るとして生仏無我観を説くことにおいて知られるであろう。即ち衆生と仏、悪趣と弥陀、それらの両者を不二となす。また天台に十界互具を説くが、ここに「無我の仏」を知る。しかるにキリスト教では絶対唯一の造物主を立て、また神にして人・人にして神なるイエスを説き、聖霊を語り、此の三位は一体なりとし、此れを信ぜねばならないという。これと「無我の仏」とを比べるとき、キリスト教は要するところ「我」の域内の神・イエス・聖霊ということになる。そこには十界互具の如きことは、決して存しない。真宗においては諸仏所証平等是一となし、阿弥陀仏即諸仏と示す面があり弥陀と釈迦と二尊を別とも見るが、また同とみる融本の釈迦と説く面をもち、若不生者の誓いに立つ阿弥陀仏を十方恒沙无量の諸仏が讃嘆するという。「無我の真仏」の故に、このような所讃、能讃の融通が可能なのである。もし「我の仏」とすれば、仏々相念とか、能所讃の融通はありえない。

第六に真土について考えるに、一般仏教において娑婆即寂光土となし、浄穢不二が説かれ、それは「無我の土」なることを示す。しかるにキリスト教における天国は永遠であり、完全な世界とされるが、地獄や煉獄と不二と説くことはない。あくまで隔歴されていて「我の土」の性格を失わない。地獄は、神に背く道を辿る者が堕ち、その道を辿る自由があるため、地獄は永遠なりという。また臨終に大罪はなくても、小罪があるならば、煉獄に堕ちるという。諸聖人の通功を祈り、そのいさおしの无い限りは煉獄より出づるすべはない。一切衆生悉有仏性という考えとは異るのがキリスト教であり、我の神、我の天国の性格は厳然として守られる。真宗では真の仏土を『真仏土巻』に明かして『平等覚経』に依って無量光明土と説く。この真報仏土たる无量光明土は即諸仏土にほかならない。この土の中に釈迦の土のあることは勿論である。十方法界の三身を以って弥陀の報応化の三身に入れ、全法界こぞって無量光明土にほかならない。これは円融相即の扱いであり、真仏土は即「無我の土」であることを示す。

彼岸の浄土と此岸の穢土との間に牆壁なく、証った時は全法界が弥陀化教の土にほかならない。まことに寂静无為の真土は畢竟逍遙であり有无を離れ大悲心もて利物して差別をこえるのである。

第八項　浄土教の諸問題

第一欵　宿善思想の概要

諸経に宿業の説かれるもの多く、それを眺めるに、先ず出拠を示し、種々の問題を取り上げ、考究を加えたい。

第一に出拠について、部類分けして掲げてみたい。(1)人びと法会に来会するは宿善根力に依るとするは『如来不思議秘密大乗経』一六（大正一一・七四〇c）、(2)同経一一（同・七一八c）には宿善力により皆無生法忍を得るにいたるとし、(3)大乗菩薩蔵正法経三二（大正一一・八六五a）には宿善根念力により成熟菩提の自利あり、他有情の善根を念じ菩提心を発さしめる利他ありとし、(4)根本有部毘奈耶四三(大正二三・八六一c）には、宿世の善根が開発し、仏僧を供養するに至ると説き、(5)仏名経二四（大正一四・二八一b）には、宿植の善根により此の人身完きを得、善友に値い正法を聞くとし、(6)仏為優塡王説王法政論経（大正一四・七九八a以下）には、宿植善根の国王が王族に生れ、万姓三宝を尊んで信ずるに至るとし、(7)巨力長者所問大乗経中（大正一四・八三二a）には宿植の善本信根堅固にして菩薩行を学ばんと欲すと述べ、(8)光明童子因縁経四（大正一四・八六二c）には宿善の因縁により良き果を獲る、と述べ、(9)未曽有正法経六（大正一五・四四六a）には、諸仏所で供養し諸善根を植えて正法を聞き、宿善根力により諸法真実の理を見、如法に解脱すと説き、(10)大荘厳法門経上（大正一七・八二五b）や大般若経二（大正八・六九六a）其他の諸経には、宿世の善根により形貌端正、衆相具足し、仏法の器を円成すとも言い、(11)華厳経七三（大正一〇・三九九a）には宿植の善根の已成熟者は正法を演説すと説き、(12)仏性論二（大正三一・八〇〇a）には、宿世

の善根もて此身を感じ諸根を具足して受法の器と為ると述べ、⒀給孤長者女得度因縁経下（大正二・八五一ｃ）には宿種の善根力もて能く最も先に仏を見たてまつるとし、⒁無量寿経下の往覲偈中には、善本あって経を聞くを得、有戒の者正法を聞くを獲、かつて仏を見たる者は能く信ずとし、宿世に見仏の者は教を楽聴する。また謙敬聞奉行の者は踊躍して大いに歓喜すと言う。

宿善には宿縁、宿因、宿習などの異名を以って、同じものを指すことがある。今ここは出拠に明示した如く、聞法得忍など、善きことの開ける縁としてのものを宿善と呼び、善悪無記の三性に通じる結縁とは区別する。此宿善には、ものがらとしては世善、出世善があり、出世善中にも総因縁・別因縁が区別されうるし、総因縁中には過去世に恒河沙数の諸仏に値うものも、種々に区別される聖道の諸善、さらには低頭合掌、聚沙造塔の類も含まれる。しかし別因縁としては、たとえば華厳にいわゆる小始終頓円の五教の夫れぞれの善、また浄土の法門にいわゆる要真弘三門の夫れぞれの善などが含まれるが、その因縁には遠あり近ありと見ても差支ない。

今ここに宿善を取り上げる時、それは善の業因により、その善果ありとする異熟因果の当面の問題とは区別されねばならない。即ち習い性となる習性の方面で宿善という。婆沙論一一三（大正二七・五八八ａ以下）などに依れば、不善業でも善業でも、その業の因果は異熟因果のみと解しておらず人中に生れていかになるかを等流果として説明し所感の外物を増上果として説く。そこで有部の無表業説において習性とみられるものは来世に及ぶこと無しと説かれるとは言え、宿善・宿悪という他面においては、何らかの意味上、来世に及ぶもののあることを認めている。しかも縁力、因力、加行力等を区別する婆沙論において、重視するのは加行力であり、自身の意志によって証悟への歩みを為す方面である。縁力・境界力などと言われるものが、いかに大きく作用すると一般世人は考えるにしても、仏教の本筋は自身の心を重視し、意志を重んずる所にある。一念不生即仏といわれ、父母所生身速証大覚

位と説かれ、至心信楽の願―正定聚の機を説かれるところ、縁分斉は、力を発揮することができないかのようである。それにもかかわらず、宿善が説かれるのは何故であるかを考えることも無意味ではない。浄土和讃（真聖全二・四九四a）にいう。「如来の興世にあひがたく、諸仏の経道きがたし、菩薩の勝法きくことも、無量劫にもまれらなり。善知識にあふことも、おしふることもまたかたし、よくきくこともかたければ、信ずることもなをかたし。一代諸教の信よりも、弘願の信楽なをかたし、難中之難とときたまひ、無過此難とのべたまふ」と。

何故に宿善が経に説かれるか。第一には仏法の尊高を嘆ずるためである。南本の大般涅槃経六の四依品、北本六の如来性品に依れば、諸仏の下で菩提心を発した場合、その値仏の数量の多少に依って、種々各別の善き習性を得ることを説く。⑴熙連河の沙数の諸仏に値うた者は、今の悪世に経典を受持して誹謗しない、⑵一恒河沙の場合は、今世に此経を愛楽する、⑶二恒河沙のときは、発心して今世に此経を信楽し受持読誦するが人の為に法を説くまでには至らない、⑷三恒河沙の場合は同様にして他の為に法は説くが法の深義は解しない、⑸四恒河沙のときは、同様に今世に受持読誦書写して他人の為に十六分中の一分の義を説く、⑹五恒河沙の場合は、同様にして十六分の八分の義を説く、⑺六恒河沙の場合は、同様にして十六分中の十二分の義を説く、⑻七恒河沙のときは同様にして十六分中の十四分の義を説く、⑼八恒河沙の時は、同様にして十六分を具足して説く、という。ここに説かれる如く聞経聞法の勝益をうるには、宿善に依ることを説いて、大法の尊高を讃嘆するのである。仏教が縁起因果をほかにしては存在しえない点を注視すれば宿善は無視できない。獲信者は慶ぶべく、疑謗者は慚愧せねばならない。このために宿善は説かれる。第二には直ちに仏法に入り、直ちに証悟の域に達するとは限らず、衆生に各種のものあり、一様に解しえず、そのため伝道者は宿善を心得、もって用心に供する、これが宿善の説かれる理由とみることができる。

仏典中、衆生に諸種の分類があり、現世一世において考える時、この種々の差別が如何んともしようのないものが感じられる。まず(1)根による衆生差別として、利根・鈍根の如きものが考えられる。これを夫れぞれ実在視し固定視すれば、宿縁の致すところ、為すべきすべが無いということになるが、愚禿鈔には本願を聞信する念仏者、たとい鈍根と見られる人も、直ちに其人を利根として評する。(2)頓教を受けるに堪える人、また漸教を受ける人と言えば、宿縁の致す所、もはや為す術はないと見てはならない。愚禿鈔に奢促対を説き、解脱に向って時間のかかる人(奢)と考えられ易いのに、其の人が、本願聞信の念仏者である場合、そのまま時間のかからぬ早い人(促)というわけになる。(3)仏道を学んで不退転位に入る人も、退転の仲間に入る人もあるが、一見して退転の人とみられる凡夫も、本願聞信の念仏者は正定聚の人となる。すなわち教行信証の信巻の初の標願細註に此の扱いが見られる。随って在家止住の無智者でありながら、智人であり賢人であり、菩薩の仲間入りとなり、仏陀より親友として褒められるに価する者となる。真仏弟子となる者は、衆生種別の固定を脱するのである。(4)衆生には、可救・不可救の種別ありとして区別し二分される場合がある。その場合、煩悩具足の凡夫は不可救でなければならないように考えられながら、「弘誓の強縁」に依り、「遇々行信を獲」る身となれば、そのままが可救の衆生となる。これ全たく宿縁のお蔭とみるのが親鸞聖人である。(5)衆生には増減の差別、豪賤の別がある。しかし此れを固定視せず実在視しないのが仏教である。人は生れによって上下があるのでなく、上下は其の人の為すわざ(業)に依ると説き、人の上下の価値を公平に定めたのが仏陀である。そして凡夫は賤しく、罪びとであるはずなのに、そのまま貴い者とされるのは本願聞信の念仏者となすのが教行信証の行巻の終りに近く機について対論する十一対中の豪賤対である。教行信証の信巻(真聖全二・六八)に、「凡そ大信海を按ずれば、……………………男女老少を謂はず、造罪の多少を問はず、修行の久近を論ぜず」と説き、世上人間の相対差別を超越した信であることを示して、本願

を聞信し念仏者となる一点においては、差別を越えるという。宿善はあくまで差別をふまえ、積み重ね、低きより高きへ、遠きより近きへと、進みゆき、いわば漸進的に向上する方面の見方であった。ここに宿善というものと、頓速に捨入する教法との異質的な相違が見られる。

ここで宿善を考えるに当り、教所被の機という方面を取上げることにする。華厳においても、浄土においても、其他の諸宗においても、教を受ける側の機には、正器と非器とが一応区別されて考究されている。華厳経探玄記に教所被の機を解説するが、初には非器を簡び、その後で、教の正為は何か、など五種の所為を分別している。今宿善を考究するに当って参考のために、所被門を紹介することにしたい。

(1)真に違するの非器。その解説にいう。「菩提心を発さず、出離を求めず、此経に依持して名を求め利を求めて我人を荘飾す。……名利の為に説法す。是れを魔業と為す。又不浄の説法は悪道に堕す」と。(2)正に背くの非器。その解説にいう。「詐はりて大心を現じ、偽りて邪善を修す。近くは人天を感じ、終には成仏せず。恐らくは阿鼻地獄に堕して、多劫に苦を受くること、提婆達多を闡提の頂と為すが如し。……菩提心を忘失して、諸々の善根を修する。是れを魔業と為す」と。(3)実に乖くの非器。その解説にいう。「巧偽ならずと雖も、然も自の執見に随ひて、以って経文を取り、遂に超情の至教をして、迥かに心に入らざらしむ。故に非器となる」と。(4)狭劣にして非器。その解脱にいう。「一切の二乗は広大の心無ければ、亦此の器に非ず。……舎利弗等の五百の声聞、皆聾盲の如く聞かず見ず」と。(5)権を守るの非器。その解説にいう。「三乗共教の諸々の菩薩等は、自宗の中に随ひて修行し、未だ初阿僧祇劫を満ぜざれば、亦此の器に非ず」と。仏となるためには、三大阿僧祇劫をかけて二十二万八千仏を見たてまつり、聞法・供養する等のことが無くてはならないと倶舎論等にも説くが、探玄記には此経（華厳）を信じ受持し随順しない非器につき、次の如く解説する。「菩薩摩訶薩、無量億那由他劫に六波羅蜜を行じ、道品

の善根を修習すと雖も、未だ此経を聞かず、聞くと雖も、信じて受持し随順せず」と。経の所被の機と言えば、十方衆生、諸有衆生、のこさず含むと見えながら、非器として狭く限定される所被の機となるということは、三世にわたらず、少くも一世などという狭い尺度に依って測るからであり、ここに宿善説の出て来る温床が存在する。

華厳経探玄記には、能為の教に対する所為の機として、次の五種を区別する。(1)正為。その解説にいう。「是れ一乗不共教の中の普機の菩薩なり。正しく是れ此経の所為の器なり。下の文に云はく、是の如き経典は、但だ不思議乗に乗ずる菩薩摩訶薩の為に説く。余人の為にはあらず。……若し別門に依らば初運は十信に至り、次転は十住乃至仏果に至りて、次第に相い乗じて以って彼岸に階る。可思議と名づく。若し普門に依らば一位即一切位なるが故に。亦一運即一切運なれば、不思議乗と名づく。此乗に乗ずれば、十信の満心に即ち六位を得」と。この正為のところには、宿善の談は、よりつかないもののようである。(2)兼為。その解説にいう。「遺法の中に、此の無尽の法を見聞し、信向せば、金剛の種を成じて、当に必らず此の円融の普法を得べし。下の文の、金剛を呑服する喩、又小火の広く焼く喩等の如し。又兜率天子、地獄より出でて十地の無生忍を得て、展転の利益、窮尽せざる等の如し。皆宿に、此の法を聞きて、本因と為すに由るが故に」と。これは宿善に関係があるものとみられる。(3)引為。その解説にいう。「彼の前の共教の菩薩の如き、彼の教の中に於て、多時に深解を長養し、行布の教源を窮徹して、即ち当に此の普賢法界を得べし。既に無量億那由他劫にも此の経を信ぜずと云ふ。即ち知んぬ。此の劫数を過ぎて、必らず当に信受すべし。此の普法を離れて更に余路に成仏を得ること無きを以っての故に。……彼の経の中に於ては具さに行布の十地漸次に乃し仏果に至ること有りて、彼の根器を長養し、将に成熟せしめんとす。極遅の者は此の劫数に至りて、定んで当に信入すべし。其の疾き者の如きは、是れ即ち不定なり」と。入信迄に長時を要するということから、この引為も宿善と関係がふかい。(4)転為。その解説にいう。「諸々の二乗は、根鈍なるを以って

の故に、要らず先づ共教の大乗に廻入して、二乗の名を捨て、菩薩の称を得。然して後、方に此の普賢の法に入る。故に此経を説くことは、唯だ菩薩の為にして、二乗を摂せず。若し爾らずんば、余の大乗経には声聞衆を所被の機と為し、亦二乗を引きて其をして大に入らしむること有り。唯独り此経のみ衆に声聞の機無く文に廻小の説無し。何ぞ了義深広の典を成ぜん。……究竟の説に依れば、二乗にして共教の菩薩に廻入せざること有ること無く、彼の菩薩にして、此の普賢の法に入らざること無し。是の故に展転して是れ此の普法の器ならざるは無し」と。この転為までくるとき、非器のまま正器への転入が意図されると云ってよい。正為は華厳の機、兼為以下転為までは、非華厳之機ではあるが、第四の転為において、二乗は菩薩に仲間入りして、非器の上に正器という融通がみられるのである。(5)遠為。その解説にいう。「諸々の凡愚、外道、闡提、悉く仏性有り、障り重きを以っての故に、久遠にして、亦当に此法に入ることを得べし。仏性論及宝性論に、皆説くが如し。一闡提の、大乗を謗する因を以って、無量時に依りて、仏性無しと説く。究竟して清浄の性無しと謂ふには非ず、と。……一切衆生、究竟して皆此の法に入らざる無し。此の普法は衆生に具有せるを以っての故に。下の文に云はく。菩薩は一切衆生の身中に如来の菩提有りと知る、等」と。

　上記の遠為においては、非華厳之機というを会する意味を有するが、正機でない非機も、正機への関わりを余分に持つとするもの、それは仏性が考えられているからである。凡そ所被門においては、所被の機類、宿善義、皆有仏性などが併せ考えられるのであり、この中、仏性義を考えに入れるとき、宿善との関係も亦考えられねばならないことになる。

　愚禿鈔上に悪機として(1)十悪、(2)四重、(3)破見、(4)破戒、(5)五逆、(6)謗法、(7)闡提等が列挙され、観念法門に依れば、悪性として(1)真を謗し偽を行ずる悪人、(2)正を謗り邪を行ずる悪人、(3)是を謗り非を行ずる悪人、(4)実を謗

り虚を行ずる悪人、⑸善を謗り悪を行ずる悪人を説き、機と法とを合して五悪性を立てている。愚禿鈔上には五種の善性を掲げるが、それは⑴善性、⑵正性、⑶実性、⑷是性、⑸真性であり、悪性とは反対に、過去の熏習力に依り、善性を成じ、好んで善行を作し、悪法を斥け、善法を護るものと言えるであろう。⑴善性は総句であるが、⑵以下は別句である。まず⑵正性は邪を捨てるのを正と名づけ、理に違うのが邪である。正行を好む性の故に正性という。⑶実性とは、実は虚を捨てるのをいう。また都べて徳行が内にあつまり、外相と内と相違しないのが実で、虚性の逆である。⑷是性とは、非法を捨て是法を著わすのをいう。また世間の非法を捨てるのが是性である。⑸真性の真とは真実のこと、虚偽諂曲を離れるのが真と言ってもよい。以上善性五種を分けるのは分けるけれども、是非邪正、虚実真偽は相対するものでありつつ、実在視し固定視するのは部派で、これを無自性的に融通して見る立場が大乗である。浄土真宗の聖教においては、善性・悪性と一応対立して見るけれども、それらを別々に固定視することをせず、本願聞信の念仏者においては、凡夫悪性の人のまま、これを善性の者とみるのである。教行信証の信巻末には、諸大乗に難化の機あるを示しつつも、論註を引用して、その難化の機の救済の義を明示する。

もと阿含部の経典や有部系論書に六勝生類を説き、人間に善性のもの（白勝性類）と悪性のもの（黒勝生類）とがあり、何れの性類に属していようとも、⑴善（白法）を増長さす者、⑵悪（黒法）を増長さす者、⑶不黒不白法を増長させ涅槃法を得るものという三種が、何れもあると説く。即ち傾向性として捕えることの出来る宿善的もしくは宿悪的のものは、自己の意志にもとづく行為によって、善とか悪とか涅槃法とかを自由に獲得するというのである。この考え方に立つときは、証悟の域に達するか否か、また善業・悪業の何れかを為すという方面は、自由であるという。即ちこの理論における立場からみるときは、宿善・宿悪の力は、個人の意志においては微力ということになる。

三世の順序の取扱いにおいて因果業感の次第（過・現・未）と法性生起の次第（未・現・過）と二法更迭の次第（過・未・現）とあることは知られる通りであるが、もし宿善は必ず過・現・未という経路の三世に立つものとすれば、仏法の極致の境に到達するには、順序正しく低きより高きへ、遠より近へ、乱れの出て来る余地は少しも考えられない。しかし我われの行為には未来雑乱住のものが、意志による選択にかかって、未・現・過という逆経路を辿るものと眺める時は、必らずしも順序を経ない。そこで上述の如く五種の所為が考出された中の第四転為において、一定ならぬ順序がみられると探玄記では眺めた。即ち、(1)始終頓円と次第するもの、(2)頓円と次第するもの、(3)終頓円と次第するもの、(4)始頓円と次第するもの、(5)始終円と次第するもの、(6)始円と次第するもの、(7)終円と次第するもの、これら七類があるという。この順序を守る方から言えば、真宗で論ずる宿善説は以下のように解せられる。

まず世間と出世間という相対において、世善は善と善と相い引くもので、それ故に此の世善は仏法（出世善）に入るのである。そして総と別という相対の尺度によって見るならば、総（世善）と別（出世善）とは亦仏と仏と相い引くとみてよい。浄土門では、特に親鸞聖人は六三分別の法門を打ち立て、要・真・弘願の三門を示すなか、要門・真門の相対においては、同じく実に願生法なる故に相引くとみ、また三門中、真門・弘願門の相対においては、同じく名号法なる故に相引くとみてよい。このように宿善という視点から、過・現・未の三世にわたるものとして考えるときは、世間善より出世間善に入り、聖道より浄土に入り、要門より真門に入り、真門より弘願門に入り、必らず超越することは考えられない。それは善の類を異にするから、こうした超越は考えられないのである。三世にわたる宿善としてみるとき、かの三願転入は、どうしても次第転入でなくてはならないという見方が穏当である。これは三世にかけてみるからであって、もしも現在一世に約するときは、逆謗より直ちに弘願門に直入する

ことが考えられ、其他があるとはいえないようにみえる。

教行信証化巻本（真聖全二・一六六）には次の如く宿善によって廻入・転入が有り得た如くみられる文がある。即ち言う。「是を以って愚禿釈の鸞、論主の解義を仰ぎ宗師の勧化に依って、久しく万行諸善の仮門を出で永く双樹林下の往生を離る。善本徳本の真門に廻入して偏へに難思往生の心を発しき。今特に方便の真門を出でて選択の願海に転入せり。速やかに難思往生の心を離れて難思議往生を遂げんと欲す。果遂の誓、良に由有る哉」と。この文は聖人の弘願門に入る史的経路の叙述と解することができる。しかし私はこれを宿善とみることは躊躇したい。ある宗学者によれば、三願転入は善が善を引き、仏法が仏法を引き、三世にかけるときは必ず三願の順を守るものとみるが、この説では十九願・二十願に入った者も退堕することがあるという説になる。浄土の法門、十九・二十願に入った以上、針に喰いついた魚の如く、決して退堕は考えられないのではないか。三願転入は宿善の立場で解せねば、解釈の仕様がないとは考えられない。即ち転入とは捨入なのである。捨てて入るのである。随って宿善分斉とはみない。捨てて入るという法理、これは唯一のもので動かない。しかし機に多種あり、恰も先きの華厳の転為の解説に種々の順序を経るもののあることを見た如く、浄土門中、種々の機が存するとみてよいと私は考える。

以下宿善に関する諸種の問題を解明してゆきたい。(1)まず良心と宿善と関係があろうか。思うに仏教では良心に当るものに慚愧を立てるが、阿闍世が慚愧のめばえに依って仏法に入った如く、大いに両者の関係があると言わねばならない。また(2)真如と宿善とは関係があるか、ないか。これは一の問題である。凡そ真如と善悪には、不二門・二而門がある。不二門の時は善悪即実相であり、実相即真如である。しかし而二門の場合は真如海中、性善即修善、真如海中の性悪即修悪となる。随って真如実相は寛く、宿善は狭くて善法に局られる。又而二門上真如実相は仏の真証の理で、善悪は無漏・有漏の両方に渉り、同様のものとみてはならない。しかし諸法即実相の理より言う

ならば、恰も墨汁をぬりこめし電灯の光の如く、墨汁の塗りつぶせぬ場所に電灯の光の漏れるもの有る如く、宿善も亦真如の内熏遂に洩れて、宿善を成ずるという理がなければならない。さればと言って、宿善は直ちに真如とは云いえないのである。(3)つぎに、仏性と宿善との関係を考えてみたい。思うに此れは同日の談ではない。何となれば仏性は仏の真性であり、宿善は有漏・無漏に通じ、有漏善の如きは、人天の果を生ずるに止まり、直ちに仏性と言いえないことは自明である。(4)ここで因みに良心（仏教で言う慚愧）と仏性との同異について考えよう。思うに世間には人生を以って仏果の一部の如く考える者がある。それ故に良心を直ちに仏性と眺めようとする。これは甚だしい誤りである。何となれば良心は善であり、人天の因にすぎず、仏性とは天淵の差がある。我れわれは実相真如の中、五道の性を顕わすが、良心も亦そうである。それに引きかえ仏性は、実相真如を全うじて仏性となす。したがって真如即仏性、仏性即真如とは言ってよいが、我れわれの良心を直ちに仏性となすことは誤りである。(5)宿善は自力か他力か、ということが問題にされることがある。一説に、其の体は自力であるが、推功帰本すれば悉く他力であるという。しかし一説によるに、宿善には自力・他力を談じてはならないとする。何となれば自力・他力は往生の因種について談ずる場合いわれるべきで、宿善には談ずべきでないからである。宿善を仏辺のものとみるか機辺とするかと言う判別の問題については、次から次へ難問を生起する。したがって応捨置記とするのが穏当であろう。機辺のものとして宿善を解するときは、仏智の所施ということが成立し難く、またもし機辺の徳として宿善を見るときは、無明は深くなくて、浅いという徳があるという功をみとめ、その功をみとめるときは、自ら証りに入るということになる。しかし無明は如何に浅く薄くとも、如来の教道に依り、如来の願心に帰することがなければ、覚りの道は開けないことになる。このように推考すれば、如来よりの賜物としての縁、即ち宿善を認めずにおれない。また一方、仏辺のものとして宿善を見るときは、仏縁直ちに何故に開覚の道が開けないのか、そして必

ずしも機辺の受教信行を要せぬのでないかどいう難問が出てくる。要するに宿善につき自か他かという二者択一の問いを起しても、それに答えず、超然たることこそ、正法了義として認めらるべきではないかと私は考える。(6)宿善なくとも、観経に「以無縁慈摂諸衆生」と云われる如く、摂生（すくい）は成立するのではないか。これは一の問題である。仏に三不能があり、縁なき衆生度し難し、という以上、無縁の衆生では仏も手のつけようがないと一般に云われる。しかし応身仏なら三不能もあるであろう。報身仏にはこれはないのではないか。無縁の慈悲は三縁の慈悲の一で、大辞彙には、「任運無作に起す慈悲のこと」としている。涅槃経の意に依れば、無縁の大悲は、任運無作、自由不可思議にして無碍の心であり、それ故に、この理解に依れば無有出離之縁の衆生を救いうるのである。特に無出離縁の衆生に対し、縁をかけ、救わずにいられぬ仏心、ここに仏の願海縁起の不可思議力を知るのである。このように考えるとき、宿善の考究の究極点においては、それを超えた本願力につき当るのである。三恒河沙の諸仏出世のみもとにおいて、大菩提心をおこすほどの過分の宿善を持ち合せながら迷界流転の旅をつづけねばならなかった根本原因は何か。それは自力屈執のこころ、即ち本願疑惑のなせるわざであった。この理は、無我に順ぜず背反すれば迷うという理で、真の無我は、自力屈執の除去であり、これは至心信楽の願意により明解されるところである。信は願より生ずれば、念仏成仏自然であるとの意味するところは、宿善の超越である。

第二欵　迷悟造業の主体

浄土門においては、最勝真妙の正業によって浄土に往生し、また往生即成仏の妙果をうる。また惑・業により迷界に繫属し、三界を脱出できないという仏教に説く基本線は認めていて、決してその枠を逸脱しない。しかしそういう迷界・悟界に到る主体は立てるか否か。これは一の問題である。

有部の書、倶舎論三〇（大正二九・一五六c）には何らか生死流転の中心体となるべき、一種の我（補特伽羅）が

あって、流転が可能なのではないとなし、次の如く説く（括弧の内は私註）。

（犢子部引経して非難す）若し定んで補特伽羅有ること無くば、何の誰か生死に流転す、と説く可しと為さん。生死自ら流転すべからざるが故なり。然るに薄伽梵は契経（雑阿含六・大正二・四二b参照）の中に於いて——諸〻の有情は、无明に覆はれ、貪愛に繋せられて、生死に馳流す、と説く故に、応に定んで補特伽羅（文中の有情を指す）有るべし。

（論主問ふ）此れ復た如何んが生死に流転するや。

（犢子部答ふ）前蘊を捨てて後蘊を取るに由るが故なり。

（論主破す）是くの如きの義宗は前に已に徴遣せり。

（勝義をいう）原を燎く火の刹那に滅すと雖も、而かも（前と後と）相続（して不断なる）に由り、流転有りと説くが如く、是くの如く、蘊聚を仮りに有情と説く。（しかもその有情は）愛・取を縁と為して生死に流転す（と説くが故なり）。

と。有部は我空・法有の立場であり、無我なる故に輪廻の成立することを説く。憶知（記憶）も亦无我にして成立すという。その念の成立について、同論（同上・一五七a以下）に次の如く説く。我がなければ、念の能属はあるまいとの疑問に答う。

則ち因をば、主と名づけ、果をば能属と名づく。（念の）因の増上（力）に由りて、（念の）果をして、生ずることを得しむるなり。故に因をば主と名づく、果は生ずる時に於いて、是れ因の所有なり、故に能属と名づく。即ち念を生ずる因が、念の主と為るに足れり。何ぞ労はしく我を立てて念の主と為んや。即ち諸行の聚の一類の相続に於いて、世は共に制怛羅と牛とを施設す。制多羅を立てて名づけて牛の主と為す。是の牛の相

続、異方に於いて生じ、(又)変異して生ずる因の故に、名づけて主と為す。此の中には、一の実(の我なる)制怛羅といふ(牛主)無く、亦た実の(我なる)牛も無し。但だ仮りに施設するのみ。故に牛の主と言ふも、亦た因縁を離れざるなり。

と。部派とは異なり、空を説く成実も、また大乗においても、人空法空と立てる。そこで一般に仏教では、実我を立てぬ故、実我的迷悟の主体は立てない。しかし惑業の力(主なる方で云えば業力)に依って、衆生の輪廻を説くにしても、何らか或るものが輪廻するというのでなければ、我われを納得せしめないであろう。業力で何が迷うか。これについて考えられるのは、業なるものはアリストテレスの運動の四原則(質料因・形相因・動力因・目的因)の中の動力因ではあるが、「何ものが」というそれは、質料因の方面で、犢子部をして非即非離蘊の補特伽羅(一種の我)を立てしめ、正量部は果報識、大衆部末計は根本識、説仮部は有分識、経部は細意識、有部は無我を力説しながらも、愛、楽、欣、喜の四阿頼耶を説き、また中有、細身を説く。また五取蘊を説くが、これは仮我と考えてよい。しかし徹底して仏陀の根本教説の无我を説くとき、此れらの説は、矛盾的のものをあらわすこととなる。しかるに法相においては阿頼耶識を立て、転生の主体をここにみた。即ち業感縁起説に立つ有部では、動力因で迷界の現出を説くから、真の因果論としては落ちつきのないものとなる。しかし法相唯識ともなれば、種子が現行するとなし、これは質料因にほかならない。その種子が現行して私(主体)が生ずる。しかしそれを成立さすのは有漏の善悪業という異熟因であり、そういう助け(助因)に依って、種子という親因から、現行という果が生ずという。此の方こそ正しい因果関係と言ってよい。四明沙門知礼著、十不二門指要鈔(大正四六・七一〇c)には、「大乗唯心、小乗由心」と説く。即ち心というものが、業によって向うへやられる、業によって私(主体)が向うへやられる。つまり業は由心という文に見て、それは助縁分斉にほかならない。

華厳経（晋訳）の第十巻には、「心仏及衆生是三无差別」という。迷うも（衆生となるも）、悟るも（仏となるも）、それは心にかかっている。心をぬきにして、迷悟はない。言わば心こそ大法界の主人公、心こそ私（仮りの私）の真の所有物ともいうべきである。

ところで造業迷悟の主体は、心識（こころ）であると言うべきであろう。もし阿頼耶識であると言えば、人天に生まれ地獄に堕ちるとしても、唯心己心の自心変の果報ということとなり、証ると言っても、自心変であり、浄土も仏も、自心以外ではありえないこととなるであろう。これでは浄土教は成立しないこととなる。よって阿頼耶識でなくて、心識こそ迷悟の主体と言うべきであろう。般舟三昧行道往生讃の跋文（真聖全一・七二六以下）に説く。

諸〻の行者に白さく、凡夫生死、貪して厭はざる可からず、弥陀の浄土、軽しめて忻はざる可からず。厭へば、則ち娑婆永く隔つ、忻へば則ち浄土常に居せり。隔つれば六道の因亡じ、淪廻の果、自ら滅す。因果既に亡じて則はち形と名と頓に絶えぬるをや。仰いで惟れば同生の知識等、善く自ら思量せよ。卻（しりぞ）きて受生の無際なるを推するに、空性と同時なり。同時にして心識有り。若し空界と同時ならずして有りといはば、一切の衆生即ち是れ因無くして始めて出づるならん。心識若し本因無くして有りといはば、即ち事木石に同じからん。木石に同じといはば、則ち六道の因業無けん。因業若し無しといはば、凡聖の苦楽因果誰れか覚らん、誰れか知らん。斯の道理を以って推勘すれば、一切の衆生、定んで心識有り。若し心識有れば、即ち空際と同時に有りて有らん。若し空際と同時に有りといはば、即ち唯だ仏と仏とのみ本元を知ることを得ん。行者等、自の身心を知るに、空際と同時に有ならば、乃至今身今日まで、悪を断じ貪を除くこと能はず。一切の煩悩唯だ増多なることを覚るべし。又釈迦諸仏、同じく勧めて弥陀を専念せしめ、極楽を想観せしめて、此の一身を尽くして、命断え即ち安楽国に生ぜしむ。豈に長時の大益に非ずや。行者等努力努力（ゆめゆめ）勤めて之を行ずべし。常に慚愧

を懐きて、仰いで仏恩を謝せよ、応に知るべし。

と。この文は心識を迷悟の主体となすものである。ところで六識をわかつ場合、心識は第六の意識をいう。有漏業・无漏業の両方とも、この意識に得する。いま天台の諸法実相の立場よりいうに、仏・凡、染・浄など、もろもろの差別はあるが、その二あるまま実は不二といわねばならない。心識に善悪有漏の諸業をなすが、しかもその心識において証悟も亦成立する。このような心識は、无自性というべきで、それ故に迷いともなり悟りともなると言わねばならない。そういう心識が造業の主体と説いても、何らの矛盾もないのである。

ところで何者が転生して行くかという思考は、世俗諦の上にいわれるとみてよい。かの阿弥陀仏の大願業力という場合、これ亦世俗諦上の所談である。もしこれを勝義諦の上から言えば、生即无生であり、往くも還るもない。往生論註に穢土の仮名人と浄土の仮名人と、一に非ず異に非ずと説く場合、その仮名人は、即ち世俗諦の上に説く。そして有漏・无漏の分別も亦、世俗諦の上の分別にほかならないのである。

以下において特に往生の主体について考えたい。往生の主体はいかなるものか。思うにそれは煩悩具足の凡夫心と言えよう。

ここで一の問題は、煩悩具足の凡夫心は、輪廻の主体ではあるが、往生の主体ではないのではないか。思うに、天台においては正了縁の三因仏性を立つ。この中、正因仏性は、成仏の性質を持つものに名づけるのであって、我れわれの煩悩心は即ち正因仏性なのである。もしも我われの煩悩心に成仏の性がないならば、我われは終に浄土に往生しえないであろう。しかるに縁因仏性は助縁を言い、功徳善根を言い、了因仏性は照了の義で、即ち覚知に名づける。即ち三因仏性の相互関係は、功徳善根が、その覚智を資助して正因仏性を顕発す。その正因仏性とは即ち性徳にほかならない。そして資助・顕発の功用は、正しく是れ修徳なのである。ところで我れわれは今正因仏性を

持つとは言え、縁因・了因の修徳を持たない。それ故に阿弥陀仏は、我われに代って之を修行し名号と仕立てて之を信一念に我われに譲る。ここにおいて性徳の仏性が顕現せられて、我われは往生即成仏の果をうることを知らねばならない。

ここで一の不審を生ず。もし天台の三因仏性を持ち来って、往生主体を説くときは、阿弥陀仏の大願業力は、われら凡夫の性徳を磨く縁にすぎないもので、喩えば刀に対する砥石の如きものとなるのではないか。思うにこの喩えは穏当でない。およそ正因仏性は、譬えば大船に運ばれる身体の如し。そして縁因・了因二仏性は、身体を運ぶ大船の如し。われわれの心識（往生の主体）は、実に浄土に連れ込まれる其の者であり、連れ込む働らきは、実に全たく阿弥陀仏の願力である。したがって往生の正因は、他力回向の信心にほかならない。（真宗の蓮如の宝章に五重義相を示すが、往生の正因が信心にあることは明白である）。

また一の問題を生ず。上の如く、正因仏性を立て、我れらの心識そのものが浄土に往き浄土に入って証りを開くと言うことになれば、浄土教が唯心の弥陀、已心の浄土になってしまう過失を招くことにならぬであろうか。思うにそういう失は来たさない。この凡夫は、全たく仏智に融じ取られて浄土の証果を開く。随って唯心、已心の失は犯さない。

ある人説を立てて言う。全ての衆生には、もと仏性はあるが、凡夫は之を修顕することができない。したがって行者にとって、仏性は有れども、無き分である。こういう衆生ある故にこそ、阿弥陀仏は、衆生の仏性を全うじて名号に摂し、信心仏性として回向したもう。この時始めて行者の仏性となるのである。仏性そのものは、もとこれ生仏不二の仏性なのであるから、阿弥陀仏は、それを証顕し、一切衆生に与えたもう。

右の説は、浄土教の他力を顕わすには便利である。しかし往生主体を考えるときは不便と言わねばならない。即

ち生得がないとすれば、往生主体がないことになろう。

論註上（真聖全一・二八三以下）には、次の如く二問答がある。

問ふて曰はく、大乗経論の中に、処処に衆生は畢竟無生にして、虚空の如しと説けり。云何んぞ天親菩薩は願生と言たまふぞや。答へて曰はく、衆生無生にして虚空の如しと説くに二種有り。一には凡夫の如き、謂はゆる実の衆生、凡夫の見る所の実の生死の如きは、此の所見の事、畢竟じて有る所無きこと亀毛の如し、虚空の如し。二には謂はく諸法は因縁生の故に即ち是れ不生なり、有る所無きこと虚空の如し。天親菩薩願ずる所の生は是れ因縁の義なり、因縁の義の故に仮りに生と名づく、凡夫の実の衆生・実の生死有りと謂ふが如きには非ざるなり。

問ふて曰はく、何の義に依ってか往生と説くや。答へて曰はく、此の間の仮名人の中に於いて、五念門を修するに、前念と後念と因と作る。穢土の仮名人、浄土の仮名人、決定して一を得ず、決定して異を得ず、前心・後心亦是くの如し。何を以っての故に、若し一ならば則はち因果無けむ、若し異ならば則はち相続に非ず、是の義は一異の門を観ずる論の中に委曲なり。

と。この願生についての二問答の意味を考えてみよう。第一の問いは「衆生畢竟無生にして虚空の如し」云々と言い、答えは、「衆生无生にして虚空の如し」と説くが、これについて二義がある。即ちまず凡夫の実の生死と考えているようなものは全たく亀毛の如く虚空の如しという。しかるに諸法は因縁生であるから、因縁生の上に、不生にして虚空の如し、という辺がある。その因縁生の義がある故、今ここに願生と説く。つぎに此れについて、もしそういうことならば、何の義に依って往生を説くのか、と問い、それに答えて、「穢土の仮名人、浄土の仮名人、決定して一を得ず、決定して異を得ず、前心後心亦是くの如し」云々という。これは三論宗の義に依る。三論の宗

義は八不中道を立て、生・滅・断・常・一・異・去・来の八迷を挙げ、それで以って一切の迷執を尽くすのであった。上記の八に一一不の字を付し、不生・不滅・不断・不常・不一・不異・不去・不来と説き、凡夫の八迷を除き仏果の証悟を得ることを示す。依って一往の法理は、それで契うてはいるが、しかし究竟するときは、却って空執に堕するおそれなしとしない。もっとも浄土教は、その時代その時代に盛行する宗義を用いる習いあり、そういう仏教法理は諸宗に任す勢いがあった。よって曇鸞大師は、当時盛行した三論宗より出でたる人師であったから、上記の如き説明もされたけれども、しかし浄土教弘宣の大師として、あながちに三論宗義に局執されたわけではない。親鸞聖人は天台で修学されたのであり、ほとんどすべて天台教学に依られた。よって三論の延長線にある天台学により、往生主体も親鸞教学では、上記の説が穏当のものと考えてよいであろう。

ここで往生主体につき三点ほど補っておきたい。およそ往生とは捨此往彼の義であり、いかなる身が浄土に往生するかについては、安楽集上（真聖全一・四〇四）に論註の穢土浄土の仮名人の不一不異を引用した直後に「是の義を以っての故に、横竪別なりと雖も、始終是れ一の行者なり」と結ぶ此の私（仮名人、一行者）にほかならない。その私は有漏の五蘊身で、死至れば此土にて捨つ。そして浄土においては、更に无漏の五蘊身を生ず。ここを考えるとき、此土の身とは彼土の身と別である。何故にそれにもかかわらず「往」と言うか。思うに此の土において五念門行を修するに、前念と後念と、すでに別である。しかし前念後念不一不異の故に、既に前念後念があるから不一である。しかし前念後念相続する故、不異と言わねばならない。今此土彼土の身についてもそれと同様であって、二の身は不一不異である。不一であるから有漏身・無漏身の別があり、不異の故に、この身が相続して、彼の土に生ず。

つぎに一の不審を生ず。論註・安楽集の何れにも、此の界の有漏五蘊身と彼の界の无漏の五蘊身とについて捨此

往彼を説く。そうすれば、往生主体は心識であると云う必要はあるまい。思うに、今ここに論ずる心識というのは、往生の主体に就く。もし広く論ずるならば、彼此二土の五蘊身も亦其の義がないわけではない。

さきに往生主体は煩悩具足の凡夫心と説く。そのような凡夫心は全たく此れ虚妄心と言うべきである。そういう凡夫心で以って、因縁生を論じ、此彼二土の身の不一不異を説くことは不当ではなかろうか。思うに、もと諸法即実相である。必らずしも虚妄虚仮の心ばかりと言うことはできない。上来の説明は往生論註に依った。その論註主、曇鸞大師は、三論の説であり、法門が低いと評する向きもあるが、三論とても低いものばかりではない。三論に新古の二流あり、古三論は嘉祥の説、新三論は賢首等の学ぶ所で、低い法門とのみ考えてはならないのである。般若は大乗の母胎であると言ってよかろうが、その般若にも共般若・不共般若あり、前者は三乗に準ずるが、後者は華厳などの法義に相当すといってよい。嘉祥大師吉蔵の論ずるところは共般若で、古三論にほかならず、権教に属し、低い法門とみられようが、華厳宗の賢首大師法蔵らの伝えるものは不共般若で、新三論と言うべく、高い法門である。しかるに註主曇鸞大師は、新旧三論の諍論以前の人であるから、その法門の高低などは言うべきではなかろうけれども、大師の意は高い法門であったろうかと思う。天台に用いる「因縁所生法我説即是空」の意は、鸞師にあり、その真理は実大乗に用いているのである。鸞師の依られた三論は、もと権教分斉の低いものと言うべきではなかろう。

第三欵　祈禱卜占の邪業

仏教は初期経典に八正道を説く如く、正命正業があって、邪命、邪業は之を廃する。したがって後世の一般聖道教は、すべて邪業を廃するはずであった。しかし実際にはそれを認めるものも存した。しかるに浄土門中、真宗は、開祖の本典に之を廃する教があり、祈禱卜占などの邪業は許されない。

まず第一に真宗聖教中の出拠について述べよう。化身土巻本（真聖全二・一七五）に「夫れ諸〻の修多羅に拠って、真偽を勘決して、外教邪偽の異執を教誡せば」と述べて、涅槃経以下、論語の文（同上・二〇一）まで引用するもの総て、三十文あり、次の如し。

(1)涅槃経帰依於仏ノ文　(2)般舟三昧経言優婆夷等ノ文
(3)大乗方等日蔵経第八星宿品ノ文　(4)同第九念仏三昧品ノ文
(5)同第十護塔品ノ文　(6)大方等月蔵経巻第五諸悪鬼神得敬信品ノ文
(7)同第六文　(8)同六諸天王護持品ノ文
(9)同第七諸魔得敬信品ノ文　(10)提頭頼吒天王護持品ノ文
(11)同第八忍辱品ノ文　(12)晋訳華厳経二四ノ文
(13)首楞厳経彼等諸魔等ノ文　(14)灌頂経言三十六部等ノ文
(15)地蔵十輪経ノ文　(16)集一切福徳三昧経ノ文
(17)本願薬師経ノ文　(18)菩薩戒経言出家人法ノ文
(19)仏本行集経第四十二巻優婆斯那品ノ文　(20)起信論曰或有衆生ノ文
(21)弁正論ノ文　(22)光明寺和尚ノ云上方諸仏ノ文
(23)天台法界次第云等ノ文　(24)慈雲大師云然祀之法ノ文
(25)高麗観法師云餓鬼道等ノ文　(26)神智法師釈曰ノ文
(27)大智律師云ノ文　(28)止観魔事境云ノ文
(29)源信依止観ノ文　(30)論語云季路問ノ文

これら諸引用文中、経文としては⑴涅槃経、⑵般舟三昧経、⑶大集経、⑷華厳経、⑸首楞厳経、⑹灌頂経、⑺地蔵十輪経、⑻集一切福徳三昧経、⑼本願薬師経、⑽菩薩戒経、⑾仏本行集経がある。また論釈、古徳の伝説等も存す。

初めの引文は親鸞が説く趣旨であって、他の引文は、その釈成と云ってよい。そこでまず主要な初の引文を左に掲げることにしよう（同上・一七五）。

涅槃経（北本巻八・南本巻八）に言はく、仏に帰せば、終に更（また）、其の余の諸天神に帰依せざれ、（略出）と。

般舟三昧経に言はく、優婆夷、是の三昧を聞いて、学ばんと欲せむ者は、乃至自ら仏に帰依し、法に帰依し、比丘僧に帰依せよ。余道に事ふることを得ざれ、天を拝することを得ざれ、鬼神を祠ることを得ざれ、吉良日を視ることを得ざれ、已上と。

又（般舟経）言はく、優婆夷、三昧を学ばむと欲せば、乃至天を拝し、神を祠祀することを得ざれ、略出と。この化身土巻本に引用されている外教邪偽異執の類には、諸天神祇を祀ること、妖鬼佐神に事うること、外邪異術を信ずること、吉凶卜占に事うること、歳日時方を択ぶこと、物忌、淫祠などがあり、末巻にはこれらのほか、孔孟の説のたぐい、内道、外道の邪偽をも説き示し、批判する意を存す。

引用の経文中、二三を左に掲げてみよう。

化巻末（真聖全二・一九〇）に、旧訳の華厳経二四の文を掲げて言う。

占相を離れて、正見を修習せしめ、決定して深く罪福の因縁を信ずべし、抄出と。

また同上（真聖全二・一九一）に、地蔵十軽経を引いて言う。

具さに正しく皈依して、一切の妄執吉凶を遠離せむものは、終に、邪神外道に帰依せざれ、已上と。

さらに同上（同上・一九一）に薬師経を引いていう。

世間の邪鬼・外道妖蘖の師の妄説を信じて、禍福便ち生ぜむ、動もすれば、心自ら正しからず、卜問して禍を覓め、種種の衆生を殺す。神明に解奏し、諸〻の魍魎を呼ふて、福祐を請乞し、延年を冀はんと欲するに、終に得ること能はず、愚痴迷惑して、邪を信じ、倒見して遂に横死せしめ、地獄に入りて出期有ること無けむ。乃至八には横に毒薬・厭禱・咒咀し起屍鬼等の為めに中害せらる、と。已上抄出

と。

親鸞聖人の和讃には、祈禱卜占の出拠としてみられるものが多い。善導大師和讃（真聖全二・五〇九a）に説く。

仏号むねと修すれども　現世をいのる行者をば
これも雑修となづけてぞ　千中無一ときらはるゝ

愚禿述懐讃（同上・五二八a）に説く。

五濁増のしるしには　この世の道俗ことごとく
外儀は仏教のすがたにて　内心外道を帰敬せり
かなしきかなや道俗の　良時吉日えらばしめ
天神地祇をあがめつゝ　卜占祭祀つとめとす

また同和讃（同上・五二八b）にいう。

外道・梵志・尼乾志に　こゝろはかはらぬものとして
如来の法衣をつねにきて　一切鬼神をあがむめり
かなしきかなやこのごろの　和国の道俗みなともに

仏教の威儀をもとゝして　　天地の鬼神を尊敬す

と。

神仏に愈病や延命を祈ることの是非につき、法然上人の意見あり、和語灯（真聖全四・六二五以上）にいう。弥陀の本願をふかく信じて、念仏して往生をねがふ人をば、弥陀仏より、はじめたてまつりて、十方の諸仏・菩薩・観音・勢至、无数の菩薩、この人を囲繞して、行住坐臥、よる・ひるをもきらはず、かげのごとくにそいて、もろ〳〵の横悩をなす悪鬼・悪神のたよりをはらひのぞき給ひて、現世にはよこさまなるわづらひなく安隠にして、命終の時は極楽世界へむかへ給ふ也。されば念仏を信じて往生をねがふ人、ことさらに悪魔をはらはんために、よろづのほとけ・かみにいのりをもし、つゝしみをもする事は、なじかはあるべき。いはんや仏に帰し、法に帰し、僧に帰する人には、一切の神王、恒沙の鬼神を眷属として、つねにこの人をまもり給ふといへり。しかればかくのごときの諸仏・諸神、囲繞してまもり給はんうゑは、又いづれの仏・神かありてなやまし、さまたぐる事あらん。又宿業かぎりありて、うくべからんやまひは、いかなるもろ〳〵のほとけ、かみにいのるとも、それによるまじき事也。いのるによりてやまひもやみ、いのちものぶる事あらば、たれかは一人としてやみしぬる人あらん。いはんや又仏の御ちからは、念仏を信ずるものをば、転重軽受といひて、宿業かぎりありて、おもくうくべきやまひを、かろくうけさせ給ふ。いはんや非業をはらひ給はん事ましまさゞらんや。されば念仏を信ずる人は、たとひいかなるやまひをうくれども、みなこれ宿業也。これよりもおもくこそうくべきに、ほとけの御ちからにて、これほどもうくるなりとこそは申す事なれ。かれらが悪業深重なるを滅して極楽に往生する程の大事をすらとげさせ給ふ。ましてこのよにいか程ならぬいのちをのべ、やまひをたすくるちからましまさゞらんや、……

と。親鸞には、次の如く、いのりを許すとみられる教語も存す。それはまず性信坊への消息（真聖全二・六九七）である。

念仏ふかくたのみて、世のいのりに、こゝろにいれて、まふしあはせたまふべし、とぞおぼえさふらふ。御文のやう、おほかたの陳状、よく御はからひどもさふらひけり、うれしくさふらふ。詮じさふらふところは、御身にかぎらず、念仏まふさんひと〴〵は、わが御身の料はおぼしめさずとも、朝家の御ため国民のために、念仏をまふしあはせたまひさふらはゞ、めでたふさふらふべし。往生を不定におぼしめさんひとは、まづわが身の往生をおぼしめして、御念仏さふらふべし。わが身の往生一定とおぼしめさんひとは、仏の御恩をおぼしめさんに、御報恩のために御念仏こゝろにいれてまふして、世のなか安穏なれ、仏法ひろまれとおぼしめすべしとぞ、おぼえさふらふ。

と。また別の性信坊への消息（同上・七一〇）に言う。

念仏を御こゝろにいれて、つねにまふして、念仏そしらんひと〴〵、この世、のちの世までのことを、いのりあはせたまふべくさふらふ。

と。

存覚著・持名鈔末（真聖全三・一〇三）には、次の如く、念仏すれば、はからざるに今生の祈禱となるという。その文にいう。

まめやかに浄土をもとめ往生をねがはんひとは、この念仏をもて現世のいのりとはおもふべからず。たゞひとすぢに出離生死のために念仏を行ずれば、はからざるに今生の祈禱ともなるなり。

と。また存覚著・破邪顕正抄中（同上・一七三）には、浄土門も天下安穏の祈禱をなす旨の文がある。その文にい

う。

仏法をもて王法をまもり、王法をもて仏法をあがむ。これによりて上代といひ当時といひ、国土をおさめまします明王、みな仏法紹隆の御願をもはらにせられ、聖道といひ浄土といひ、仏教を学する諸僧、かたじけなく天下安穏の祈請をいたしたてまつる、一向専念のともがらなんぞこのことはりをわすれんや。

と。

蓮如の宝章には、祈禱卜占等に関する考えを説く。まず宝章一の九、物忌の章（真聖全三・四一四以下）にいう。

つぎに、物忌といふことは、我流には仏法についてものいまはぬといへることなり。他宗にも公方にも対しては、などか物をいまざらんや。他宗、他門にむかひてはもとよりいむべきこと勿論なり。又よその人の物いむといひてそしることあるべからず。しかりといへども仏法を修行せんひとは、念仏者にかぎらず、物さのみいむべからずとあきらかに諸経の文にもあまたみゑたり。まづ涅槃経（北本巻二〇・南本巻一八）にのたまはく、如来法中无有選択吉日良辰といへり。この文のこゝろは、如来の法のなかに吉日良辰をゑらぶことなしとなり。又般舟経にのたまはく、優婆夷聞二是三昧一欲レ学者 乃至 自帰二命仏一帰二命法一帰二命比丘僧一不レ得レ事二余道一不レ得レ拝二於天一不レ得レ祠二鬼神一不レ得レ視二吉良日一已上といへり。この文のこゝろは、優婆夷この三昧をきゝてまなばんと欲せんものは、みづから仏に帰命し法に帰命せよ比丘僧に帰命せよ、余道につかふることをえざれといへり。かくのごときの経文どもこれありといへども、此分をいだすなり。ことに念仏行者はかれらにつかふべからざるやうにみえたり。

と。

また宝章一の一〇（同上・四一七）にいう。

もろもろの雑行を、このむこゝろをすて、あるひはまた、ものゝいまはしくおもふこゝろをもすて、一心一向

に弥陀をたのみたてまつりて、そのほか余の仏・菩薩・諸神等にもこゝろをかけずして、たゞひとすぢに弥陀に帰して、このたびの往生は治定なるべしとおもはゞ、そのありがたさのあまり念仏をまうして、弥陀如来のわれらをたすけたまふ御恩を報じたてまつるべきなり。

と。同一の一三（同上・四三〇）に説く。

もろ〳〵の雑行をさしをきて、一向に弥陀如来をたのみたてまつりて、自余の一切の諸神・諸仏等にもこゝろをかけず、一心にもはら弥陀に帰命せば、如来は光明をもてその身を摂取してすてたまふべからず、これすなはちわれらが一念の信心決定したるすがたなり。

と。また宝章二の一（同上・四二四以下）にいう。

女人の身は、いかに真実心になりたりといふとも、うたがひの心はふかくして、又物なんどのいまはしくおもふ心はさらにうせがたくおぼえ候。

と。同二の二（同上・四二七）に説く。

それ弥陀如来一仏を、ふかくたのみたてまつりて、自余の諸善万行にこゝろをかけず、又諸神・諸菩薩にをひて今生のいのりをのみなせるこゝろをうしなひ、又わろき自力なんどいふひがおもひをもなげすてて、弥陀を一心一向に信楽して二ごゝろのなき人を、弥陀はかならず遍照の光明をもて、その人を摂取してすてたまはざるものなり。

と。神明に祈らぬ理由を宝章二の三（同上・四二九以下）に説く。

神明と申は、それ仏法にをいて、信もなき衆生のむなしく地獄におちんことをかなしみおぼしめして、これをなにとしても、すくはんがために、かりに神とあらはれて、いさゝかなる縁をもて、それをたよりとして、つ

ゐに仏法にすゝめいれしめんための方便に、神とあらはれたまふなり。しかればいまのときの衆生にをいて弥陀をたのみ信心決定して念仏をまうし極楽に往生すべき身となりなば、一切の神明はかへりてわが本懐とおぼしめしてよろこびたまひて念仏の行者を守護したまふべきあひだ、とりわき神をあがめねども、たゞ弥陀一仏をたのむうちにみなこもれるがゆへに、別してたのまざれども信ずるいはれのあるがゆへなり。

と。

第二に、祈禱卜占の釈名を考えることにしよう。祈禱とは、祈は祈念、祈願、祈請、祈望、祈求の義で、「いのる」という意味、禱は祈と同義、あるいは禱求、禱請、禱祀（祭）の義で、同じく「いのる」意味である。要するにこれは仏や菩薩等の冥助を仰いで、禍を除き福を増すよう祈念することを言い、祈願とか心願とも名づける。

つぎに卜占とは、卜は「うらない」のことで、亀の甲を焼いてできたひゞに依ってうらなうこと、これを卜筮（ぼくぜい）ともいう。卜占の占は、「うらなう」ことを言う。卜は口で吉凶を問い知るより、字形ができている。「うらなって見る」「うらなう事」の総称である。卜占は卜筮、これは筮（竹くじ）を使って占うのをいう。これは或る種の方法を用い、超人間的存在の意志を判定し、それに依って現われる現象をもって人間的存在の指示であると考え、自分や他人のうえに将来おこるべき吉凶禍福を知ろうとするものである。

比叡山中興の祖、慈恵大師良源（世に元三大師、御廟大師と称す）は、百籤を始めた人であるという。その門下に、源信・覚運・尋禅・覚超の四哲があるが、この良源は、卜占をいかに考えていたかをみることは、仏教における卜占観を知るに都合がよい。もと百籤は、漢文で吉凶禍福百通りを書いたもので、これから卜占に変じて行ったらしい。この吉や凶が出た際の心得、行い（業）は、いかにあるべきか。もしも吉が出たならば吉のまゝ行う、凶と出たならば、凶のまゝ用心して行う、善いと出ても悪いと出ても、気をつけて、心して行う、まごころを以って対処

し行う。これが卜占に煩わされず惑わされることのないやり方であり、吉凶の縁を善用するやり方（行業）というものでなくてはならない。人はよく吉と出たら吉に惑い、凶と出たら凶に執著して正道を見失う。そういうことのないように行うことが大切ではないかと考える。そういう妄惑に煩わされることのないように、十八番の籤(くじ)を引き当てると吉というとき、籤箱(くじばこ)に天海僧正は十八番ばかり入れておいて、主君家康が気をよくしたという話もある。人が卜占に依って心の動揺することを防ぐために、方便を設けて主君を励ましたやり方には、ある種の意味がないことはない。しかし卜占に心をむけず、こだわり（愚痴蒙昧）に陥らぬように初めから導く方が、仏教の本筋であろう。

祈禱は、諸宗教にいずれもこれがあり、仏教にもこれがある。しかも仏教においては「感応道交」というものにおいて祈禱を認む。そして仏教の典籍中、これを明かすもの少しとしない。

感応・道交の解説をなすものは多いが、まず法華経文句第一上（大正三四・二ａ）には次の如く説く。

> 衆生に機なければ、近しと雖も見えず。慈善根の力は遠けれども（而）、自ら通ず。感応道交するが故に因縁釈を用ふるなり。

と。また法華文句記一上（大正三四・一五五ａ）にいう。

> 諸仏来らず、衆生往かず。機応相称(かな)ふが故に道交と曰ふ。

と。つぎに摩訶止観第一上（大正四六・四ｃ）に説く。

> 問ふ。行者自ら発心するや、他が教へて、発心せしむるや。答ふ。自・他・共・離、みな不可なり。ただこれ感応道交して発心を論ずるのみ。子が水火に堕ちしとき、父母騒擾してこれを救ふが如し。浄名にいはく、その子が病を得れば、父母もまた病む、と。大経にいはく、父母は病める子において心すなはち偏へに重し、

と。法性の山を動かして生死の海に入る。故に病行・嬰児行あり。これを感応の発心と名づくるなり。禅経にいはく、仏は四随をもって法を説きたまふ。随楽、随宜、随治、随義なり、と。彼の意を将護して説きてその心を悦ばしめ、先世の習に附して受行し易からしむ。病の軽重を観じて、薬を設くること多少なり。道機が時に熟すれば、聞きてすなはち道を悟る。あに随機感応の利益にあらずや。……

と。さらに法華玄義第六上(大正三三・七四九c)にいう。

法身清浄にして、染無きこと虚空の如く、湛然として一切に応じ、無思無念にして機に随へば即ち対す。一月降らずば、百水升(のぼ)らざるに、而かも河の長短に随ひ、器の規矩に任せて、前無く後無く、一時に普現するが如し。此れは是れ不思議の妙応なり。又明鏡表裏清澈にして、一像千像、箇択する所無く、功力を須ひずして、任運に像似なるが如し。是れを妙応と名づく。此れは是れ相待して、感応妙を論ずるなり。

と。これらの引用文によって考えるに、その感応道交の理はいかん。思うに理を以って論ずるときは、衆生の理性は、仏と殊ならないが、しかし理性は衆生に在っては隠れ、仏に在っては顕われる故、事に就いて言うときは、仏と衆生と一ではない。そして機応は、その不一不異の上に之を論ずるものである。この感応道交に就いて考うべきことは、宿業がないときは、熏発の縁を成じえないのであるから、感応は有りえないのである。

感応道交は仏との霊交であり、一般仏教では、請願・崇敬・讃美・感謝・懺悔・渇仰などがそこに皆含まれるであろう。そして親鸞聖人の御作「首楞厳経によりて大勢至菩薩和讃したてまつる八首」の中に、「子の母をおもふごとくにて、衆生仏を憶すれば、現前当来とをからず、如来を拝見うたがはず」と説かれているが、上聖の人師の場合は別であるが、我われ凡夫は仏身をみることがない。しかし浄土門の場合心に仏心を得る正信念仏者は、平生より附き添いたもう近縁の仏を浄土において必らず拝したてまつる意と解するのである。所謂る彼此三業不相捨離

は、正信念仏者の上にめぐまれる益であるが、自心を策励し祈願請求し、祈って不相捨離を求めることをしない。祈らざるに此の益にめぐまれるのである。たとい「祈る」ことに似、聖道門の感応道支に似ているかのようなものが浄土門の上に存しても、自力と他力と、質を異にすることを知らねばならない。

祈禱は、仏と衆生との親しい交通、生仏間の感応と解しうるのではあるが、父母にも譬えることのできる仏に対し、衆生がその要求に応答することを確信し、意識的に話しかけることを正信念仏者はしない。祈禱は生きてまします仏との遭遇であり、仏との対話であると解せられるにもせよ、それをしないのである。仏教にいわれる祈禱は、本来、已れの欲する所を仏菩薩等に要求することをしないもので、かえって仏菩薩等の方より、衆生に大悲を垂れ、開悟への養育擁護をなしたもう故に、それに応えて、衆生が心備えをなすことが、本旨であるとせねばならないであろう。それを忘れて凶を去り吉を得べく現世を祈ることは、仏教の本来の意味ではない。

第三に祈禱卜占の義相について考えよう。これには諸方面より問題を提起して、特に浄土門において此れを為さない真意を明らかにせねばならない。

前田恵雲博士は（前田恵雲全集巻四参照）、吉凶禍福と祈禱について、大要次の如く説く。およそ吉凶禍福は、宿世の遠因と現世の近因とに依って招くところであって、まだ造らない近因は慎んで避けられるが、すでに造った遠因は、いかんともし難い。そこでこれは身を修め、これを待つよりほかない。それは自業自得なのである、と。又いう。祈禱の如きは、感応道交の理に依るもので、我れわれの心は煩悩が強くて清浄の水が乏しいから、感応の効をみることは頗る難しい。しかし自力心を忘れ、ひたすら願力に帰する信心の行者は、何の不足あってか更に自力心を発し、他の諸仏に祈禱する必要があろうか。もし自力心もて祈禱をなすときは、信心を害する。何となれば信心の要は、自身を忘れるにあるが、祈禱は之に反して自身（心）を用いるからにほかならない。それ故に、祈禱は雑

行なのであって、之を禁ずるのである。

或る学者はいう。密教で信者が現世を祈る種々の行為をなすが、それは真実へ入る方便であり、みとめられてよい、と。迷信と見られる行為をなしても、それは真実への方便であるという。しかし「一門に帰して普門に帰せざるは邪道也」と密教の方で説くのは、一門とは現世祈禱、普門とは大日如来を指す。大日如来に依らないで、秘密荘厳心をみつけずに、脇道をさまようては、証りの道を見失う。現世利益の方便に止まるならば、それは正道でなくて邪道であるとみるのが真言の本旨でなくてはならない。また浄土門も、その本旨は、ひたすら真仏弟子として正信念仏の一道を歩むにあるのみ。そして祈禱卜占の方便を、真実へ入る楷梯とはみとめないで、之を拒否することを教えるのが真宗である。真実の宗教は、祈禱に依って仏菩薩等と取り引きすることをせず、そのような不純なる感情にはしることを許さない。

ここで一の問題を生ず。祈禱して果して利益があるか。思うに、利益はない。何となれば祈禱は正因縁の理に背くからである。その正因縁の理とは何か。それは正見に依り、三世にわたり諸法因縁生の真理を知ることにほかならない。その真理とは道理に契はしむるもの（順理）を指す。

そうすれば祈禱は感応道交の理に契うもの故、利益なしとは言えまい。思うに感応道交は単理にほかならず、理に契うとは言えない故、利益はないのである。

ここで一の不審を生ず。何故に浄土真宗は祈禱しないのか。思うに正信念仏の行者は、仏菩薩、冥衆のかたがたの擁護をうる故、祈る必要がないのである。

何故に仏菩薩冥衆は護るか。一説にいう。観音経普門品の中に、諸法実相を証れる者には擁護されるという。正信念仏者は、南无阿弥陀仏を頂戴するが、その名号の体は真如であり、諸法実相であり、観経（真聖全一・六六）に

は次の如く説く。

若し念仏する者は、当に知るべし、是れ、人中の分陀利華なり。観世音・大勢至菩薩は、其の勝友と為りたまふ。当に道場に坐し、諸仏の家に生ずべし。

と。大経（同上・二七）に説く。

法を聞きて能く忘れず、見て敬ひ、得て大いに慶ばゞ則ち我が善き親友なり。

と。釈迦如来が善親友と呼びかけ、二菩薩が勝友と言うと説かれるが、それは即ち擁護にほかならない。

ここで一の不審を生ず。日本最大の聖者、和国の教主とも敬われる聖徳太子は、父の病の快愈を祈られ、親鸞聖人も根本中堂で祈られたというが、此れは如何に解すべきであるか。その祈りは、太子の場合は、その当時としては止むなき祈り、そして父母に対する報恩の心のあらわれであったから、我欲満足とは異り、祈念であり、ある程度今日の我れわれも認めうるものと言えよう。また聖人のいのりは、煩悩満足の為めでなくて、出離菩提のための祈りで、浄土門帰依の前であったから、これ亦許されてよかったものと言えよう。

第一説に、ある学者（空誓師）は現世祈禱が雑修と呼ばれる種類（部類雑修の物体）が二あるという。第一類は仏号を唱えて、往生を願うけれども、かたわら人びとが此の世の寿福を祈り求め、現世祈禱の具に擬しようとする。これを部類雑修と呼ぶ。つぎに第二類は、往生のためには念仏を修し、世福のためには、真言・法華の行をも加え、他の仏や菩薩をも念じて、除災延命の祈りをなす。

第二説に、ある師（石泉師）は次の二を説く。第一は、仏号を称え往生を願うけれども、この念仏の現益が広大であることを聞き、此世の寿福をも祈念する（これ雑修）。つぎに第二は、名号を修しながらかたわらに此の世のためを思い、真言・法華等の行をも加え、他の仏・菩薩を念じ、除災・延命の祈りをなす。雑修は、助正兼行を指

し、上記の如き、現世祈りは部類雑修と言うべきであろう。

この第二説では、部類雑修に二義を立てるが、要するに第一は、念仏を修し現世の世福を祈るものである。念仏は現世の益に依って広大な徳ありとして祈る故、第二十願より下ったものといえよう。第二は、念仏と余行と兼行して現世の世福を祈る故、これは第十九願より下る。

ところで、浄土真宗に祈禱卜占をなさないことについて、次の如き理由を見ることができる。第一は、祈禱と卜占とは、正因縁法に反するからにほかならない。祈禱をなすことは、おそらく他因自果の不法に堕することになろう。

第二は、祈禱と卜占は、諸種の弊害を伴なうことになろう。それ故みとめえない。行巻（真聖全二・一三以下）に易行品を引用して五難が示される如きものも此れらにあり、これに類する。第一は仏教にまぎらわしい外道の善が菩薩の修行の法を乱す。第二は自己のさとりのみを求めるところの声聞の修行の法が、菩薩の大慈悲を行なうことをさまたげる。第三は人のことをかえりみない悪人が、他人の修行を破る。第四は迷いの中の善果である人天の果報に執着して仏道の行をそこなう。第五は唯だ自力のみであって、他力の支持がない。以上である。

第三は、祈禱と卜占は浄土真宗の信心と両立しないからである。すなわち一向専修の者は、余方に向って心を懸ける理由がないからにほかならない。好んで天神・地祇を祭る理由はみいだせないのである。

第四は、仏教を奉ずる者は、諸天善神冥衆等に依って擁護せられるから、祈禱卜占する必要がない。以上四の理由に依って、真宗においては、これをなさないのである。

第四欵　真実と邪偽の業

ここでは親鸞聖人における業の真実と邪偽との区別を明かにしたい。これを宗学では「勘決邪偽」という論題の

下で、古来ふかく考究を加えて来た。それは化身土巻末の内容を窺うことに依り知ることができる。これを明らかにすれば、出離の要道を失わず、正道をあゆみうることになろう。そして、今日、宗教の名の下に多くの邪偽が横行している際、正道が明かに見出せる。それ故に、力を竭して以下これを解明して行く。

化巻末（真聖全二・一七五）にいう。

> 夫れ諸ゝの修多羅に拠って、真偽を勘決して、外教邪偽の異執を教誡せば、涅槃経に言はく、仏に帰依せば、終に更た其の余の諸天神に帰依せざれ、と。般舟三昧経に言はく、優婆夷是の三昧を聞いて学ばんと欲せば、乃至自ら仏に帰依し法に帰依し比丘僧に帰依せよ。余道に事ふることを得ざれ、天を拝することを得ざれ、鬼神を祠ることを得ざれ、吉良日を視ることを得ざれ。……

と。

先きに「祈禱卜占の邪業」について詳説した如く、化身土巻末にはこれを仏法の正道でないとし、また天神地祇を崇めることも、皆仏法の正道でない旨、これを説く。そのために、十一経（二十三文）と師釈十一文とをあげている。六要鈔（真聖全二・四一七）には次の如く説く。

> 一一の文言は、委しく解するに能はず。……仏陀に帰するは、釈教の軌範、神明を崇むるは世俗の礼奠、内外別なるが故に、法度此くの如し。

と。

仏経十一は次の如くであるが、これは経に依り、邪偽を勘決するものにほかならない。（以下、真聖全二の頁数を示す）

(1)　涅槃経（一七五）

(2) 般舟三昧経（一七五）
(3) 日蔵経（一七七）
(4) 大集経（一七九）
(5) 首楞厳経（一九〇）
(6) 灌頂経（一九一）
(7) 地蔵十輪経（一九一）
(8) 集一切福徳三昧経（一九一）
(9) 菩薩戒経（一九一）
(10) 本願薬師経（一九一）
(11) 仏本行集経（一九二）

つぎに師釈に依って教誡するものは、次の十一文である。

(1) 起信論の文（一九二）
(2) 弁正論の文（一九三）
(3) 法事讃の文（二〇〇）
(4) 天台法界次第の文（二〇〇）
(5) 慈雲大師の文（二〇〇）
(6) 高麗観法師の文（二〇〇）
(7) 神智法師の文（二〇一）

(8) 大智律師の文（二〇一）

(9) 止観八の文（二〇一）

(10) 源信止観に依る文（二〇一）

(11) 論語の文（二〇一）

ところで、聖人は如何なるものを真とし、如何なるものを偽となすか。これにつき信巻末（真聖全二・七五）の真仏弟子釈に言う。「真仏弟子と言ふ者、真の言は偽に対し、仮に対するなり」と。また信巻本（同上・八〇）に説く。「偽と言ふは、則ち六十二見、九十五種の邪道是れなり」と。また化巻本（同上・一六七）にいう。「然るに、正真の教意に拠って、古徳の伝説を披く。聖道・浄土の真仮を顕開して、邪偽・異執・外教を教誡す」と。もし単に異端なるが故に、それは邪偽であるとして排するならば（仏教以外の国際的宗教に此れがある）、仏教の取らないところである。仏教は真理に立たねばならない。そこで正真の教意と先きに説かれている意味を明かにせねばならない。

邪偽でなくて正真とは何か。実に正真とは、正因縁の法を指すのである。正因縁の法とは仏証悟の根底たる縁起法を指す。これは正しい意味における三世因果にわたり、不顚倒・不虚偽なるものを指すと言ってよいのである。この正因縁の法と言うことは、行巻（同上・一五）に、「諸法は因縁生の故に」（この因縁は即縁起）と言われていることから知られよう。そして不顚倒・不虚偽なるものということは、行巻（同上・一六）に論註上の文を引いて次の如く説かれることに依って知ることができる。その文にいう。

修多羅とは、十二部経の直説の者を修多羅と名づく。……此の中に、修多羅と言ふは、是れ三蔵の外の大乗修多羅なり。……真実功徳相とは、二種の功徳有り。一には有漏の心より生じて法性に順ぜず、謂はゆる凡夫人

天の諸善、人天の果報、若しは因、若しは果、皆是れ顛倒す、皆是れ虚偽なり、是の故に不実の功徳と名づく。二には菩薩の智慧清浄の業より起して、仏事を荘厳す、法性に依って清浄の相に入れり。是の法、顛倒せず虚偽ならず、真実功徳と名づく。云何んが顛倒せざる、法性に依り二諦に順ずるが故に。云何んが虚偽ならざる、衆生を摂して畢竟浄に入るが故なり。

と。さらにまた正真といわれるものは、仏の本願のこころによるもの、正しい因果の法の上に立ち、无因有果や他因自果の如き外道の因果と異なるものであることは、信巻本（同上・六七）の文に依って知られる。その文にいう。

本と四十八願等の清浄の願心の、荘厳したまふ所なるに由る。因浄なるが故に、果浄なり。因無くして、他の因有るには非るなり。

と。

また仏教と外道と、両者の正真・邪偽の根本的相違は奈辺に存するかについては、行巻（同上・一三以下）に、論註上の文を引用する所に依って知ることができる。その文にいう。

外道の相善は、菩薩の法を乱る。……顛倒の善果は、能く梵行を壊す。……

と。この文中、外道の相善というのは、仏教以外の宗教において説かれる天賦思想と云うてよい。それは苦楽相対、禍福相対の宗教であり、要するに生死海を出ることのできないもの、それは邪偽の宗教と言われるものである。しかるに此れに反して、真の意味の仏教は、実は菩薩の法であって、これは解脱道にほかならない。この仏法は、苦楽を超え、禍福を超え、真に転迷開悟しうるものであり、正因縁法なのである。そして先きの引文に依って知られることは、

(1) 顛倒の善果、 (2) 梵行

の二者が対せられていることで、これは有漏業と无漏業とにほかならない。他の諸宗教に善を説き善行は勧めても、有漏業にとどまるものである。それ故に仏教の正真の法に照してこれを邪偽の宗教と呼ぶ。世間の上は立派な宗教として通用するが、出世間至上の尺度からするとき、諸宗教は邪偽の宗教という部類の中に堕するのである。

見方に依れば世俗における法は、それとしてそれなりに意義があって、それも出世間至上の法、即ち勝義法を資けるという面において、輝きをみ出す。このことは化巻本（同上・一六八）の引文に依って窺うことができる。その文にいう。

末法灯明記 冣澄製作 に曰はく、夫れ一如に範衛（さかりまもる）して化を流す者は法王、四海に光宅して以て風に乗ずる者は仁王なり。然れば則はち仁王・法王、互いに顕はれて物を開し、真諦・俗諦、遞（たが）ひに因りて教を弘む。

と。

ところで、仏教においては真と偽と、あくまで二元的対立をなすと見るべきであろうかという問題がある。もし真と偽とを、固定視するときは、真の仏教ではなくなるのではないか。このことを示すものが化巻末（同上・一八〇）に引用されている月蔵経の文である。

悪鬼神は、昔仏法に於いて、決定の信を作（な）せしかども、彼れ後の時に於いて、悪知識に近づきて、心に他の過を見る。是の因縁を以って、悪鬼神に生る。

と。悪は悪、魔は魔として、決定的固定的にそうなのではない。真と偽と区別される基準は、実は無自性（即ち真如法性）に立つ。もし此れが無くては、偽というものに対しない真となる。しかも、もと決定信（真）があったとて、それが悪にかわるのは、まことに縁というほかかない。

しかるに、客体的に真と偽とが存するのでなくて、実はその二者の分かれる根源は心にある。主体无き真、主体

无き偽はありえない。すなわち真と見、偽とあらわれる根源は、心である、これこそ仏教における見方の根本でなくてはならない。大法界の主人公は心、私の真のもちものは心、これを知るべきで、このことを化巻末（真聖全二・一九二）に、起信論を引用して、語らしめる。その文にいう。

起信論に曰はく、或ひは衆生有り、善根力無ければ、則はち諸魔・外道鬼神の為めに誑惑せらる。若し座中にして（於）、或ひは瑞正の男女等の相を現ず。当に唯心の境界を念ずべし。

と。これを教行信証の六要鈔（真聖全二・四二五）に釈して言う。「起信論の文、是れ衆生善根无きは、諸魔等の為めに狂惑せらるる相を示す。末代の行者、顕密・教内・教外を謂はず、自力修行未達の浅機、此の障を免れず、之に依って聖道の諸経論等に仏法修習の方軌を教示するに、先づ降魔の用心等を誨ふ。而るに浄土の教に、曽て魔を言はず、蓋し此の法に、魔障無きを以ってなり。故に元照師の観経の疏の中に、山陰の釈を引いて、此の事を解説す、彼の釈、第二巻の中に引かる、仍って鈔の新末に、粗ぼ記註し訖んぬ。此の論説の意、上の所引の首楞厳と同じ。他力の行人は、障重根鈍の機たりと雖も、仏加を得るが故に、自から魔網を脱る。仏恩の至深なる、之を貴ぶべし」と。この文中に首楞厳云々という所は、鈔（同上・四二三）に次の如く説く。

我が真宗は、具縛造悪の劣機たりと雖も、仏加を被るが故に、魔悩を恐れず。誠に是れ、他力不思議なり。故に引用の意は、他力の一門に魔嬈無きことを識知せしめんが為めなり。

と。

化身土巻において親鸞聖人は、中国に所謂る三聖即ち老子、孔子、顔回と、その教を如何に考えていられたか。これについては後に検討せねばならないが、まず出拠を示すことにしよう。

化巻末（同上・一九六）に説く。〔　〕内は私に註す。

二皇〔伏羲女媧〕統て化して（須弥四域経に云わく、応声菩薩を伏義と為す、吉祥菩薩を女媧と為すなり）、渟風の初に居り、三聖言を立てて（空寂所問経に云わく、迦葉を老子と為す。儒童を孔子と為す、光浄を顔回と為すなり）已澆の末を興す。……三畏〔天人と聖人と大人とを云う〕五常は、人天の由漸と為す。蓋し冥に仏理に冥す。

と。また化巻本（同上・一九八）にいう。

仏流中夏を経て、一百五十年の後、老子方に、五千文を説けり。然るに、周、老と、並びに仏経の所説を見る。言教往往たり、験へつべし。

と。また化巻本（同上・二〇一）に説く。

論語（巻六）に云はく、季路問はく、鬼神に事へむか、と。子の曰く、事ふること能はず、人焉んぞ能く、鬼神に事へむや、と。

つぎに行巻（同上・一八）には、邪道に事えることを誡めて、次の如く説く。

往き易く取り易くして、人修行して往生すること能はず。反って、九十五種の邪道に事ふ。我れ是の人を説いて眼無き人と名づく、耳無き人と名づく。

と。

また化巻本（同上・一九九）には、邪道に反して仏道の正しきことを説いていう。

又云はく、大経の中に説かく。道に、九十六種有り、唯だ仏の一道なり、是れ正道なり、其の余の九十五種に於いては、皆是れ外道なり。

と。六要鈔（同上・四三五）に此の文を註して言う。「大経と言ふは涅槃経を指す。……外の邪教を捨てゝ内の正法に入るは、衆生の依怙、仏教の本意なり。此の事を顕はすが故に、引用せらるゝか」と。

また化巻末（真聖全二・二〇一）に説く。

諸寺の釈門、教に昏くして、真仮の門戸を知らず、洛都の儒林、行に迷ふて邪正の道路を弁ふること無し。

と。愚禿悲歎述懐讃（同上・五二八a）にいう。

五濁増のしるしには　この世の道俗ことごとく
外儀は仏教のすがたにて　内心外道を帰敬せり

と。又いう。

かなしきかなや道俗の　良時吉日えらばしめ
天神地祇をあがめつゝ　卜占祭祀つとめとす

と。邪偽に陥らぬよう蓮如上人は誡めている。即ち宝章一帖八通（真聖全三・四一四以下）にいう。

仏法を修行せんひとは、念仏者にかぎらず、物さのみいむべからず、とあきらかに諸経の文にもあまたみゑたり。まづ涅槃経（北本巻二〇・南本巻一八）にのたまはく、如来法中无有選択吉日良辰といへり。この文のこゝろは、如来の法のなかに、吉日良辰をゑらぶことなしとなり。又般舟経にのたまはく、優婆夷聞二是三昧一欲レ学者、乃至自帰二命仏一帰二命法一帰二命比丘僧一不レ得レ事二余道一不レ得レ拝二於天一不レ得レ祠二鬼神一不レ得レ視二吉良日一已上　といへり。……

と。

上来、邪偽を堪決する聖教の文を挙げたが、邪偽の邪とは、正に対する語で邪曲をいう。よこしま、ねじけの義にほかならない。その偽とは、偽詐・偽欺の義で、いつわること、あざむくこと、うそ、にせをいう。その邪偽を考えさだめること、判定することを勘決というのである。

ところで化身土巻末に、この邪偽に幾種あるかというに、ある学者（智暹）は次の七類があるという（真宗全書三六・一三九頁、樹心録）。

(1) 諸天神を祀る。
(2) 妖鬼佐神に事える。
(3) 外邪異術を信ずる。
(4) 吉凶卜占を事とする。
(5) 歳日時方を択ぶ。
(6) 物忌（ものいみ）
(7) 淫祀

つぎに、邪偽を勘決する化身土巻の文、その他上に引用した聖教の文に照して、種々の問題を挙げて解答を試みたい。

第一の問題—本典中に論語を引き、あるいは論註を引いて其の中に、仁義礼智信が説かれる所謂外道説は、如何に考えるべきであるか。思うに内道・外道の上で、内の正邪と外の正邪とを以って、四句分別すると、取扱いが明了となる。

第一句は、内道にして、内の正なるもの、これは真の仏法に依るもので、如来尊奉の者と言ってよい。第二句は、内道にして、内の邪なるもの、これは外道に摂する。すなわち、仏法者の相（外儀）をしてはいても、内心に外道の法を修するからである。第三句は、外道にして、内の正なるもの、これは仏法以外の道ではあるが、人道を真に修する者で、之は内道に属する。第四句は外道の中、内も邪なるもの、これは正真正銘の外道である。いま孔

子聖人の教といわれるものは、仏法以外の外道説ではあるが、世俗善業（の俗諦）面より言うときは、一分、仏法の中に取り入れられるものがあるとみてよい。

第二の問題―三畏五常の説（前に引文あり）は、仏法の理に苻うと説かれるのは、いかなる意味であるか。思うに、所修の法につくときは、一分仏教の道理に苻うけれども、能修の人につけば、三世因果を信じない辺では、邪偽の中に入れねばならない。しかし三世因果をかけるときは、「孝養父母、奉事師長」等の善業は、仏教中にもあるから、これは仏教の内道に取りこんで差支ない。観経（真聖全一・五〇）に説く。

当に三福を修すべし。一には、父母に孝養し、師長に奉事し、慈心にして殺さず、十善業を修す。二には三皈を受持し、衆戒を具足し威儀を犯さず。三には菩提心を発し深く因果を信じ大乗を読誦し、行者を勧進す。此の如き三事を名づけて浄業と為す。仏韋提希に告げたまはく、汝今知るやいなや。此の三種の業は、過去、未来・現在の三世諸仏の浄業の正因なり。

と。（三畏は君子の畏れつつしむ道で、天命・大人・聖人の言を畏れることをいう）

第三の問題―孔子や孟子の教は、内道に取りこむことができるであろうか。思うに、その道を説く辺で、仁義礼智信の教と言う辺で、内道に一致する面もないことはない。しかしいまだ生を知らず、いづくんぞ死を知らんやなどと説いて、三世因果にわたる因果縁起の真理に立つ教でない上に、因縁生の無我を説かず、迷悟を説くことがない点で、仏法とは区別されねばならない。

第四の問題―化身土巻末（同上二・二〇一）の文に、「聖道の諸教は、行証久しく廃れ、浄土の真宗は証道今盛んなり。然るに諸寺の釈門、教に昏くして、真仮の門戸を知らず、洛都の儒林、行に迷ふて邪正の道路を弁ふること無し」というが、この偽とは何か。思うに此れは内道中の律令仏教徒の堕落に対するものである。しかし此れはお

のずから外道にも及ぶ。律令というのは、当時の僧尼令で、僧尼たるものは、鎮護国家・攘災招福の具えに供せられるもの、その僧尼令は、祈願禁忌のための戒律にほかならない。このような宗教政策に迎合している律令仏教徒の圧迫に対し、親鸞聖人は、専修念仏（正信念仏）の真生命を死守されたのであり、このことは学者の指摘する通りである。

第五の問題―真偽分別の基準はいかん。思うに、(1)化身土巻に示される真偽の勘決は、真は一般仏教であり、偽は仏教以外（外道）を指す。つぎに(2)信巻の真偽の批判に当てはめるならば、化巻は一応与奪がある。即ち文の当面は、一応一般仏教は真であるが、しかも通即別がある。つまり化巻は信巻より来るものであって、弘願を根拠となすとみてよい。その化巻の当面は、内道・外道の相対なのであり、内道（即ち仏教）は、三法印を以って真となす。また信巻末（真聖全二・七五）には次の如く説く。

真仏弟子と言ふは、真の言は、偽に対し、仮に対するなり。弟子とは、釈迦諸仏の弟子なり、金剛心の行人なり。斯の信行に由って、必らず大涅槃を超証すべきが故に、真仏弟子と曰ふ。

と。即ち信因を顕わすのが信巻であって、それ故真仏弟子釈が来る。そこに真仮偽批判において、真とは弘願真実の第十八願を言い、仮とは聖道・要門・真門を指し、偽とは仏教以外の教である。この仏教以外の邪教は何を云うか。

六要鈔（真聖全二・三一五）に次の如く九十五種等を解説した。

九十五種と言ふは、是れ外道の種類を挙ぐ。九十五種・九十六種は、経論の異説なり。除取に由あり。六師外道の弟子に各々一十五人有り、合して九十人。師弟合論すれば九十六種なり。彼の九十六種の中に於いて其の一類の小乗の計に同じき有り、故に其の一を除いて、九十五と云ふ。

と。その六種外道とは、⑴富蘭那迦葉、⑵末伽梨枸賖黎子、⑶刪闍耶毘羅胝子、⑷阿耆多翅舎欽婆羅、⑸迦羅鳩駄迦旃延、⑹尼犍陀若提子を云う。⑴は、欲色有一切法断滅し、空を至極と為した。⑵は衆生の苦楽は自行に由って得るとなさず自然にして有りとなし无因の邪見である。⑶は道は求むべきでなく、生死劫数を経て苦尽きて自然に得道すとなした。⑷は非因を因と計した。⑸は諸法は亦は有相亦は无相となした。有相は常見・无相は断見である。⑹は罪福の苦楽は本と定因あり、それは道の所断に非ずとなしたという。

第五款　世俗善業の勧奨

仏教は正行をなし、涅槃をめざすことが目的とされるが、この勝義の側でなくて、世俗の善業はいかに説かれるか。これは浄土の経典や聖教に、悪を誡しめ、その反対に世俗の善業を勧奨している点が明らかと云ってよい。それを如何にみるかがここの問題である。

まず聖教の典拠について述べよう。无量寿経上巻の第十八願文（真聖全一・九）に、「設我得仏、十方衆生、至心信楽欲生我国、乃至十念、若不生者不取正覚」とあり、その次に「唯だ五逆と誹謗正法を除く」と説く。この五逆即ち弑父等の罪は世間で最も悪い業とせられるものであり、また誹謗正法は、真理（仏の所説、所証）に背を向けることであり、これらを除く、と言って、その悪を誡しめる意のあることが推測される。

同経下（真聖全一・三二）に「仏、弥勒菩薩・諸天人等に告げたまはく、無量寿国の声聞・菩薩は、功徳智慧称説すべからず」というより以下の文は、所謂る釈迦指勧分と言われ（流通分の直前まで）、釈尊の勧誡（悲化段）を説くところで、そこで世俗の善業がすゝめられ、悪は誡しめたもう。いわゆる五善五悪の勧誡がなされている。

同下巻（同上・三二）には、「然るに世人薄俗にして、共に不急の事を諍ふ、此の劇悪極苦の中に於いて、身の営務を勤めて、以て自ら給済す」と説き、生死流転の原因を示す。

また同経下（同上・三三）にいう。「道徳を教語すれども、心開明ならず、恩好を思想して、情欲を離れず、昏矇閉塞して愚惑に覆はれ、深思熟計し、心自ら端正にして、専精に道を行じ、世事を決断すること能はず」等と説く。

つぎに同経（同上・三三）には、次の如く善をすゝむ。「当に熟々思ひ計りて、衆悪を遠離し、其の善なる者を択び、勤めて之を行ずべし。愛欲栄華、常に保つべからず、皆当に別離すべし」と。

又説く（同上・三三）。「心の所欲に随ひて、経戒を虧負し、人の後に在ることを得ること勿れ」と。

さらに同経（同上・三五以下）には、次の如く説いて、王法、即ち今日所謂る正しい法律に触れる如き悪業を為すことを誡めていう。「世に常の道、王法の牢獄有れども、肯て畏れ慎まず、悪を為して罪に入り、其の殃罰を受く。解脱を求望すれども、免れ出づること得がたし。世間に此の目前の見事有り。寿終りて後世に、尤も深く尤も劇しく、其の幽冥に入り生を転じて身を受く」と。

また同経（同上・三九）には、「先聖諸仏の経法を信ぜず、道を行じて度世を得べきことを信ぜず、死して後神明更に生ずることを信ぜず、善を作せば善を得、悪を為せば悪を得ることを信ぜず」と説いて因果撥无の悪業、断見の悪などを示し、其の後に引き続いて次の如く説く。「真人を殺し、衆僧を斗乱せんと欲ひ、父母・兄弟・眷属を害せんと思ふ。六親憎悪して其れをして死せしめんと願ふ。是くの如き人、心意倶に然なり。愚癡矇昧にして、而して自ら智慧ありとす。生の従来する所、死の趣向する所を知らず、仁ならずして天地に悪逆す」と。これは善悪応報、自業自得の理を拒否する所謂る不信の人が、極悪非道をなすことを説くものである。この悪をやめるところ、世俗の善業の勧奨のあることは、おのずから知られよう。

経（同上・四一）にいう。「経戒を奉持し、道法を受行して違失する所無くば、終に度世・泥洹の道を得ん」と。

此れは五善五悪の勧誡を経戒といぅているのであって、此れが無量寿経の道徳的基盤とみてよい。

世俗の善業は、究極の目標をどこにおくかを経（同上・四一）に説いていぅ。「聖を尊び善を敬ひ、仁慈博愛にして、仏語の教誨、敢へて虧負すること無く、当に度世を求めて、生死衆悪の本を抜断すべし」と。

さらに、仏の正法が弘布するならば、世の真の平和の実現することを、経（同上・四一）に説いて言ぅ。「仏の遊履したまふ所、国邑丘聚、化を蒙らざるはなし。天下和順し、日月清明にして風雨時を以ってし、災厲起らず、国豊かに民安く、兵戈用ふること無く、徳を崇び仁を興し、務めて礼譲を修す」と。

また同経に（同上）世俗の善業をなす究極目的地を説いて云ぅ。それは釈尊自身の歩まれた道であった。文にいぅ。「今我れ此の世間に於いて作仏し、五悪（因業）を降化し、五痛（華報）を消除し、五焼（業果）を絶滅し、善を以て悪を改め、生死の苦を抜き、五徳を獲、无為の安きに昇らしむ」と。ここに仏は二諦に依って法を説くと共に、二諦の善業をなす人であり、自利利他の浄業円満の人であり、能ぅべくば、人びともそぅあるべきことを教え導かるる意のあることを知る。

往生論註上（真聖全一・三〇九）に鸞師は、八番問答中の二問答に、次のものをかゝぐ。「問ふて曰はく、何等の相、是れ正法を誹謗するや。答へて曰はく、若し仏ましまさず、仏の法無し、菩薩なし、菩薩の法無しと言はむ。是くの如き等の見、若しは心に自ら解し、若しは他に従ふて其の心を受けて決定するを、誹謗正法と名づく。問ふて曰はく、是くの如き等の計は但だ是れ已れが事なり。衆生に於いて何の苦悩有ってか、五逆の重罪を踰へたるや。答へて曰はく、若し諸仏・菩薩、世間・出世間の善道を説いて、衆生を教化する者、豈に仁・義・礼・智・信有ることを知らむや。是くの如き一切の善法、皆断じ、出世間の一切の賢聖皆滅しなむ。汝但だ五逆の罪の重たることを知りて、五逆の罪の正法无きより生ずることを知らず、是の故に正法を謗する人、其の罪㝡（もっ）とも重し」と。

ここに世俗善業が、正法に随順する上に存することが説かれているのを知る。もし正法というものならば、世間道を説く儒道亦仏道と同体とみてよい。たゞ儒の出間道は一世因果に立ち、仏道の世俗諦は三世因果に立つ所を異にす。

中国出世の曇鸞大師と同様、善導大師も、中国出世の人であり、三福を説く中に、五常を取り上げて、散善義の初（同上・五三一）に次の如く説く。

今三福と言ふは、第一の福は即ち是れ世俗の善根なり。曽来未だ仏法を聞かず。但だ自ら孝養・仁・義・礼・智・信を行ず。故に世俗の善と名づくるなり。第二の福は此れを戒善と名づく。……第三の福をば名づけて行善と名づく。

と。日本浄土宗の祖、法然聖人も亦選択集下（同上・九七六）には念仏付属章の私釈に、次の如く説く。

孝養父母といふは、之に付いて、二有り、一には世間の孝養、二には出世の孝養なり。世間の孝養といふは、孝経等に説くが如し。出世の孝養といふは、律の中の生縁奉仕の法の如し。奉事師長といふは、之に付いて又二有あり。一には世間の師長、二には出世の師長なり。世間の師といふは、仁・義・礼・智・信等を教ふる師なり。出世間の師といふは、聖道、浄土の二門等を教ふる師なり。縦ひ余行无しと雖も、孝養奉事を以って往生の業と為す。慈心不殺修十善業といふは、此れに就て二の義有り。……受持三皈といふは、仏法僧に帰依するなり。此れに就いて二有り。一には大乗の三皈、二には小乗の三皈なり。……不犯威儀といふは、此れに亦二有り。一には大乗、謂はく八万有り、二には小乗、謂はく三千有り。発菩提心といふは、諸師の意不同なり。……深信因果といふは、之に付いて二有り。一には世間の因果、二には出世の因果なり。世間の因果といふは即ち六道の因果なり、正法念経に説くが如し。出世の因果といふは、即ち四聖の因果なり。……読誦大乗

といふは、分ちて而も二と為す。……善解義趣等と言ふは、即ち是の第三の福の中の第二、第三の意なり。……問て曰く、何が故ぞ定散の諸行を以って而も付属流通せざるや。若し夫れ業の浅深に依って付属せずば、三福業の中に浅有り深有り。其の浅業といふは孝養父母・奉事師長なり。其の深業といふは具足衆戒・発菩提心・深信因果・読誦大乗なり。須らく浅業を捨てゝ深業を付属すべし。若し観の浅深に依って嫌ひて付属せずば、十三観の中に浅有り深有り。其の浅観といふは、日想・水想是れなり。其の深観といふは、……十一観是れなり。……既に二行を以って一経の宗と為す。何ぞ観仏三昧を廃して、而も念仏三昧を付属するや。答へて曰はく、仏の本願の意を望まんには、衆生をして一向に専ら弥陀仏の名を称するに在りと云へり。定散の諸行は本願に非ず。故に之を付属せず。

と。右の引文に依って、浄土教において世俗の善業は、勝義の念仏行に比べて、如何なるところに位置づけられるかが知られるのである。

教行証文類信巻末（真聖全二・九八）には論註上（先に引用す）の文を引く。文に「仁・義・礼・智・信」という。これによって五常が世俗の善業であることは、曇鸞・善導・法然の諸祖と共に、継承されていることが知られる。化身土巻本（同上・一六八）に、最澄製作と伝えられている末法灯明記を引いて云う。

夫れ一如に範衛して、以て化を流す者は法王、四海に光宅して以て風に乗ずる者は仁王なり。然れば則ち仁王・法王、互ひに顕はれて、而して物を開し、真諦、俗諦、逓ひに因りて教を弘む。

と。こゝに仏法と世法即ち世俗善業の教が互いに助けて教を弘めることが説かれるのであり、奥深い真理の仏法が世にゆきわたり、正道が天下にあまねきことを説く。

化巻末（同上・一九六）に説く。「三畏五常は人天の由漸と為す。蓋し仏理に苻ふ」と。三畏とは、天命を畏れ、

大人を畏れ、聖人のことばを畏れることをいうが、これらは先聖諸仏の経法に随順するという経語と合致するもの、また仁義礼智信は経説の五善の教と一致する面をもち、仏教と外教の正道と同致する面である。仏教は、異端なるが故に排するのでなく、正法を外れる異端は排するが、正法に合致する世俗善業の面は摂取することを見ねばならない。

末灯鈔（真聖全二・六八六）にいう。

貪欲の煩悩にくるはされて欲もおこり、瞋恚の煩悩にくるはされてねたむべくもなき因果をやぶるこゝろもおこり、愚癡の煩悩にまどはされておもふまじきことなどもおこるにてこそさふらへ。めでたき仏の御ちかひのあればとて、わざとすまじきことゞもをもし、おもふまじきことゞもをもおもひなどせんはよく〳〵この世のいとはしからず身のわろきことをおもひしらぬにてさふらへば、念仏にこゝろざしもなく、仏の御ちかひにもこゝろざしのおはしまさぬにてさふらへば、念仏せさせたまふとも、その御こゝろざしにては順次の往生もかたくやさふらふべからん。

と。また末灯鈔（同一・六九〇以下）に説く。

無明の酒にゑひて、貪欲・瞋恚・愚癡の三毒をのみ、このみめしあふてさふらひつるに、仏のちかひをきゝはじめしより、无明のゑひもやう〳〵すこしづゝさめ、三毒をもすこしづゝこのまずして、阿弥陀仏のくすりをつねにこのみめす身となりておはしましあふてさふらふぞかし。しかるに、なをゑひもさめやらぬに、かさねてゑひをすゝめ、毒もきえやらぬに、なを毒をすゝめられさふらふらんこそ、あさましくさふらへ。煩悩具足の身なればとて、こゝろにまかせて、身にもすまじきことをもゆるし、くちにもいふまじきことをもゆるし、こゝろにもおもふまじきことをもゆるして、いかにもこゝろのまゝにてあるべしとまふしあふてさふらふらん

こそ、かへす〴〵不便におぼえさふらへ。ゑひもさめぬさきになをさけをすゝめ、毒もきえやらぬに、いよ〳〵毒をすゝめんがごとし。くすりあり毒をこのめとさふらふらんことは、あるべくもさふらはずとこそ、おぼえさふらふ。仏の御名をきゝ、念仏をまふして、ひさしくなりておはしまさんひと〴〵は、後世のあしきことをいとふしるし、この身のあしきことをばいとひすてんとおぼしめすしるしもさふらふべしとこそおぼえさふらへ。

と。つぎに御消息集（同上・六九七）にいう。

朝家の御ため（おほやけのおんためとまふすなり）、国民のために（くにのたみひやくしやう）、念仏をまふしあはせたまひさふらはゞ、めでたふさふらふべし。

と。又御消息集（同上・七〇三以下）に説く。

凡夫のならひなれば、わるきこそ本なればとて、おもふまじきことをこのみ、身にもすまじきことをし、口にもいふまじきことをまふすべきやうにまふされさふらふこそ、信願坊がまふしやうとはこころえずさふらふ。往生にさはりなければとて、ひがごとをこのむべしとはまふしたることさふらはず、かへす〴〵こゝろえずおぼえさふらふ。

と。またいう（同上・七〇五）。

仏法をばやぶるひとなし。仏法者のやぶるにたとへたるには、師子の身中の虫の、しゝをくらふがごとしとさふらへば、念仏者をば仏法者のやぶりさまたげさふらふなり。

と。

上来、世俗善業についての典拠を挙げた。今これを摂めて言えば、五善におさまる。これは五悪を去るもので、

大経下巻には五善についてくわしく説く。大経下巻（真聖全一・三五以下）には、第一悪より第五悪まで（同上・四〇）を説くが、それに反して五善を説いて「一心制意端身正行」という。五善は、種々のものを五に摂して説いているが、もし之を推しひろげるならば十善であり、更に広説すれば衆善ありと言ってよい。その五善を世間に合すれば五常（仁・義・礼・智・信）と言えよう。そしてインドでは五戒（不殺・不盗・不婬・不妄・不飲酒）ということに相当する。しかし五善は五戒に似て五戒でない。何となれば五善の方は作法を説かないからである。五常は五戒と相類似するものではあるが、同じでない。何となれば、五善の方は、「泥洹の道」と説かれ、因果対説するが、五常はそうでないからである。

経に五善五悪を勧誡してあるのは、人間生活の規範を示すものと言ってよい。そして信前（未信）の人びとに対しては、一世の因果より三世に及んで宿善を成ずる。そして信後（已信）の人びとに対しては、自身の罪業を知り、慚愧の心をおこさせ、人びとが世俗の善業をなし、規則を破らぬ信者行儀の基礎となるものと言ってよい。しかし注意すべきは此の経は、弘願真実の第一義諦をさしおいて、特に世俗善業をなせ、と勧めるものではないのである。

第六欵　諸罪業障の消滅

㈠　一般仏教の滅罪

ここで罪業についての名義について先ず考え、のちに其の消滅をみることにする。その罪業という語の、業については本書の他処において定義をみた。そこで罪について考えることにする。

今その滅罪の罪という語の原語は私の調査では種々あり、つぎの如くである。

㈠　āpatti 罪、不幸、不運、困窮、過咎等。

(二) atyaya 過失、危殆、危険、過誤、違反、罪、過、過罪、過咎、乖隔等。

(三) sāvajja (pāli) 過失ある、非難すべき、叱責すべき。

(四) varja (vajja) 避けらるべき、除かるべき、除かるべきもの、罪。

(五) doṣa (pāli→dosa) 過失、罪、責め。

(六) agha 痛、過、無蓋（その意味で罪の意）

(七) kibbisa (pāli) 罪、罪垢。

(八) pāpa 罪、悪、害、過失、罪悪。

(九) asaddharma (pāli→asaddhamma) 悪法、罪行。

(十) avadya 非難すべき、悪しき、過失、罵詈、非難、不名誉、恥辱、罪、過悪、過罪、過患、罪悪、罪釁、所作罪、過失、障、非讃、譏嫌。

以上のように種種の原語があるが、「倶舎論」には、avadya という語で罪を説き、「罪とは、語るべからざるもの（avācyam）」という語義のほかに、定義して「罪は、実は諸善士の訶厭せるところなり」と言う。

漢字で罪と組合せた熟字、又は類語には、次にかかげるようなものがあり、仏典中にみられる。

罪悪、罪業、罪障、罪根、罪垢、罪科、罪譴、過罪、罪過、罪愆、過咎、罪累、等

つぎに、往生要集（中末）に滅罪の語があり、同書（中本）に除滅衆罪ともいう。滅罪生善というが如く続けていう場合もある。

滅の原語には種種のものがある。

(一) nirodha 滅。

(二) śānta 静。
(三) pranīta 妙。
(四) niḥsaraṇa (pāli→nissarana) 離。
(五) kṣaya (khaya) 尽。
(六) anutpādāna 無生。
(七) śamatha (pāli→samatha) 止。
(八) pratinsarga (pāli→patinissagga) 捨遣、離脱、捨脱、棄捨。
(九) vinaya 調伏、克服。
(十) vimukti (pāli→vimutti) 解脱。
(十一) nirvāṇa (pāli→nibbāna) 滅度、寂滅。
(十二) nirvid (nibbidā) 厭嫌、厭離。
(十三) apanudana (pāli) 除去、捨遣。
(十四) prahāṇa (pāli→pahāna) 捨、捨離、断。

漢字の滅の同義異語あるいは類語とみられるものは、つぎのものがある。

滅、断、断絶、破、転、無、亡、除、滅除、除却、寂、静、寂静、皆除、軽微、等。

つぎに滅罪を断惑と同義と見る場合、仏典中、つぎのような種種の分類を見出しうる。

(一) 有漏断、無漏断。
(二) 断対治、持対治、遠分対治、厭壊対治（四種対治）

㈢　遍知所縁断、能縁断、所縁断、対治断。
㈣　自性断、離縛断、不生断。
㈤　四断（上の三断と相応断）。
㈥　諸纒断、随眠断、永尽貪断、永尽瞋断、永尽癡断。
㈦　断断、律儀断、随護断、修断。
㈧　漸断、頓断、損伏断、畢竟断。

ところで、「婆沙論」一八一（大正二七・九一〇c）には、断・離・伏・背の四種の名を掲げ、それらの無差別説（有部）と、有差別説とを紹介するが、有差別説の中には、一説として、(1)断は断対治、(2)離は持対治、(3)伏は遠分対治、(4)背は厭壊対治という対配をなすものがある。これは断惑するのに、下から上へと階位的に進む経過を示すものとみられる。「瑜伽論」八三（大正三〇・七六六b）に、断惑を階次的に下から上へと進む経過を示すものとして、次の六を区別している。

(1)　永棄捨、(2)　永変吐、(3)　永尽、(4)　永滅、(5)　寂静、(6)　永滅没。

また「成唯識論」には、(1)伏（現行を伏す）と、(2)断（種子を断ず）と、(3)捨（習気を捨す）との三の区別を立て、断惑という語で示されるものの段階を立てている。

真宗学においては、迷界の説明には性相学を用いて説明するとは言え、悟道の方面の説明には一乗仏教の説き方を用いるのが普通であるから、断惑には階次を立てないということが立て前と考えられる。即ち真宗においては、所謂一破一切破、一断一切断であって、悟りの要は、行信を得るか否かにかゝっている。

仏典に依るに、諸種の滅罪が区別される。

㈠　懺悔によって滅罪しうる。
㈡　念仏によって滅罪しうる。
㈢　誦経によって滅罪しうる。
㈣　布施の功徳を修するによって滅罪しうる。
㈤　衆罪は其体は是れ凡夫妄情の所生であり、罪の実体無しと観じ得て消除する。

真宗の聖教に依るに、つぎのような滅罪を区別することが出来る。

㈠　一念滅罪。これは本願成就文、其他にもとずく。これは聞名の一念に即得往生住不退転とされる現益であり、平生滅罪と称してもよい。又聞名滅罪ともいえるであろう。更に信楽開発のところ、光明摂取の大益をうるから、光明滅罪と言うてもよい。信一念のとき、光明の中に往いて生まれる（入正定聚）意味からすれば、不体失往生であり、体失往生と合すと、入信者は二度の往生（体失・不体失）があると言える理である。

㈡　多念滅罪。観経の文に依る。

㈢　国徳滅罪。これは大経に横截五悪趣・悪趣自然閉（乃至）其国不逆違・自然之所牽と説くところ、この意があるとみられる。論註には「得ㇾ生二彼浄土一。三界繋業畢竟不ㇾ牽」とあり、又「得二往生一故。即免二三界輪転之事一」ともいう。ここに国徳滅罪の義があらわされている。もしも浄土に往生する前念のところで言えば、娑婆の終り、即ち浄土の始めで、臨終滅罪ということになる。しかし真宗では、臨終に滅罪する為の行儀を為すことなどは全然無い。ただ浄土で滅罪するという説きぶりのあるのに考えみて、平生に罪の事相があり、つづいて臨終にまで至り、そこで捨身の時に滅罪するという意味で、この臨終の滅罪の義をも考えうるというにとどまる。

㈡　真宗の滅罪思想

ここに真宗滅罪説の要点について述べよう。

真宗の説では臨終に滅罪するか、平生信一念のときに滅罪するか。これにつき、真宗の聖典中、一念滅罪の文があり、或は臨終滅罪の文がある。

一念滅罪の文は、「御文章」に、

　この功徳を、一念に弥陀をたのみまふす我等衆生に廻向しましますゆへに……。

とあり、又「御一代聞書」末に、

　仏智の心をうるゆへに、貪瞋癡の煩悩をば、仏のかたより刹那にけしたまふなり

とあり、また「信巻」末に、

　発二起往相一心一故……

等とある。此等の文は皆、一念滅罪の釈である。

又臨終滅罪の文は、「論註」下に、

　有三凡夫人煩悩成就一、亦得レ生二彼浄土一、三界繫業畢竟不レ牽。

とあり、又、作願門の釈下や、氷上燃火の釈のところ等に、臨終滅罪の釈がみられるようである。

ここに問題が起る。一念（平生）滅罪と臨終滅罪との両者の中、いずれが実際か、ということである。これは並びに両者とも実際であると言うてよい。

しかし一説があって、一念には用滅であり、法徳断であり、臨終には、体相が滅して、事相断であるという。

この説について、まず体相用というものは、どこで説かれるかを考えてみよう。起信論に体大相大用大のことが

説かれるが、すでに「婆沙論」七四（大正二七・三八五a）にとかれている。その文にいう。

　脇尊者言はく、唯だ仏のみ、諸法の性（体のこと）・相・作用の差別に通達したまふ。

と。天台の十如是の中に体・相・用がふくまれており、この三を以て滅罪のことを考究することは無意味ではない。しかし先の説を批判するならば、体・相を傷けないで、信一念の時に、独り用だけを滅するということが、如何にして出来るであろうか。できないことである。

　そこで、穏当な滅罪説としては、次のように説くのがよいであろう。即ち信の一念には、法徳として体・相・用が共に滅する。然るに罪の事相は尚存している。それが臨終に至って、浄土の土徳として之を滅するのである。法徳を以て論ずると、体・相・用が全尽するのである。法徳を以て、事相を弁ずるならば、「有れども無き分」である。その為に、往因が満足し、当果が決定し、さらに未来の悪報を招かない。必ず往生成仏することになるのである。

　しかも機相を眺めると、罪相・罪用が依然として存する。ここにおいて、臨終滅罪の義が立つわけである。又一の問題がある。一念に三世の業障が一時に滅するというのは、いかなることか。これにつき、まず過去の罪相はすでに落謝しており、これは可滅の法ではない。しかもその体用は相続している。（業因としてのもので、未だ果にならないものや、无表等と呼ばれるごとき、一種の習慣性もある）。それを法徳として、頓に断滅するのである。

　未来は、まだ造罪してはいない。その未来の罪を滅するとはいかなることか。これは、これから先の造罪が、一として罪とならないように成ずるということである。

　以上の理由で三世滅罪というのである。

浄土教は、凡情に投ずる教の面があり三世の区分を厳にみとめる。往生浄土の法門には、恒時現在説を取らず、三世建立の説に立つ。即ち浄土門は、聖道門のように、因果を横に見ないで、縦に見るのであり、三世を峻別する。

又一の問題がある。臨終滅罪は、此土の益であるか、彼土の益であるか。若し、此土というならば土徳（国徳）ではないこととなる。若し彼土というならば、罪を提げて浄土に入るということになる。この矛盾をいかに解くべきか。

これは、やはり彼土の益である。しかるに事実を言えば、滅・入同時であり、前后が无い。これは娑婆の終りが、直ちに浄土の始めだからである。そして、もし体について言うときは、捨てて入るのであり、もし用について言うときは、入って捨てるのである。捨此往彼の故に、捨てて入るのであり、土徳の故に、入って捨てるのである。今、土徳（国徳）を顕わす故、入って滅するのである。

又一の問題がある。平生のとき、事相の滅罪は絶えてないかどうか。これは、滅あり不滅ありと考えるのが正しい。転重軽受もある。これを現益となすのである。

そうすれば何故に平生のとき、滅と不滅との差が存するのであろうか。それは我々に有漏の依身があり悪縁が作用してゆくからである。

ここで二、三の問題について追説したい。「御一代聞書」に罪の沙汰は不要との誡めの語がみられる。そこで滅罪ということを煩瑣に考究することは、正道とはいえないように考えられる。かの滅罪・生善という二語の中、滅罪の側よりも生善の側（本典の十種現益）が重視さるべきで、信さえ得れば滅罪は自然に可能であることを見のがしてはならない。それは「不断而断」が浄土門という大乗仏教の立場の根本だからであるともいえよう。不断而

断、これこそ横超断である。

ここに「婆沙論」や「倶舎論」の所謂「得」と「非得」の「相翻而立」ということがある。往生の因法を貰うところ（得）に、滅罪（非得）ということが同時にある。信心獲得すれば、非得（滅罪）は、自然にえられる理である。

そこで業障消滅（滅罪論）に関連する論題として、信疑決判というものが眺められねばならない。

疑えば輪廻の迷界に入り、信ずれば无為をさとる。この疑は、一般の字義上には①不決定（vicikitsā）、②頑昏（vimati）、③希願請求（kaṅkṣā）、④惶怖又は不安（saṁśaya）、⑤猶予（kathaṃ-kathā）等がある。宗教としての仏教では、汎爾の疑は大して問題でなく、三宝・四諦、業因業果等への猶予を問題としている。それらを拒斥すること（不信）は、甚だ善くないこととするのである。即ち真理（四諦、二諦、一諦等）を斥け別の表現を借るならば、法を斥け、また因果を斥けることは、広く仏法を斥けることであり、仏を認めぬことである。これが善でないことは、論ずるまでもない。

ところで真宗では、本願疑惑を誡める。それは汎爾の疑惑ではない。真理の教法、真実の教法の拒斥を意味する本願疑惑を誡める。「本願為宗・名号為体」の真実の教法は、真理（真実）に立脚している。そうした本願の生起本末を聞いて信楽にめぐまれるとき、輪廻の断ち切られるもと（因）がある。そこで、最重罪は真理（因果・縁起・本願縁起）の拒斥ということになる。

われわれ凡夫は、聖道をもって得道しえない以上、本願疑惑は迷の因を構成し、信楽は入正定聚の身となり、来世往生して成仏する因をうることをしるのである。

疑いが迷界現出の根源ということは、一般仏教で言えるか。これは次の様に解すれば言える。即ち「疑い」と

は、「自力屈執」のことである。これは無我への道をふさぐものである。真理への随順（本願を信楽すること）こそ、さとりへの道であると言うて差支ない。ことに法華文句八上（大正三四・一〇九c）に、

境来起レ智。智為ニ如所レ使、如来所遣者。観智従ニ如中一来也。

とあって、果智来って、因智を照し、ここに徹底して除疑されるのであり、そうした無疑信楽の者が、悟りへの道に入りうることは、一般仏教の理の上からも、当然のこととして認められるのである。

第十章　業思想の諸問題

第一節　現代の業諸問題

第一の問題―従来、誤った業説をなす者が、同胞差別は業に依るとした。その根拠としての引業・満業は今日も認めるべきであるか。

思うに、差別を是認するような説をなすことは、認めてはならない。即ち釈尊は四姓平等の立場に立ち、人間平等の論理はスタニパータ（経集）に明文あり、また「聖者の訶厭するものを罪と云う」との論書の罪の定義もあるのであって、差別をもしも引業・満業説に依り打ち立てる人は、大罪人となろう。そういう誤った理解の引業満業は説くべきではない。

人間は平等であるという論理は次の如く経論に説く。経集六四八・六四九偈（南伝二四・二四二参照）取意の文に「世に名とし姓とし挙げられるものは、唯語に過ぎず、此処に彼処に挙げうるものは共許によりて了解せらるるな

り。無智者の見解は長時執著せるなり。無智者は我等に告げて〈婆羅門は生による〉と云う」、同上六十七偈以下（経集）（南伝二四・二三〇以下）の取意の文に諸種の虫の名をかかげ、その肢体その形相の異なりを説き、虫などの場合と人間とは甚だしく違うと言い、「人間の中にては、生より来れる相は、然かく数多からず」髪、頭、耳、口、鼻、唇、眉毛、首、腹、背、臀、胸、女陰、手、足、爪、脛、股、音声に依っても異るところなしとす。法称著金剛針論（大正三二・一六九b以下）にも、釈尊の四姓平等の意を承く。四姓の上に、上下のみとむべきものは何もない。知、情、意に於ても異なる所はないと説いている。また罪については、倶舎論四（大正二九・二一a）に「為諸善士所訶厭法説名為罪」と説く。仏は悪をなせば賤しという。

第二の問題―従来、法の伝道に当って、伝道する人びとはしばしば引業・満業を説いて来たが、仏教の業説としてそれは本来的なものか。思うに業の分類には、経典に説かれるものと部派成立後、経典でなく、論書に至って説かれるものとがあり、この引業・満業は部派（有部系論書）において説かれる分類であり、法相においても用いるが、これは世間の種々無量の差別相を、業（因縁果）にかけて説明しようとした所謂る説明仏教の所産である。そこで本来的のものとは区別せねばならない。善業により善趣へ、悪業に依り悪趣へ（以上迷界）、正行（非黒非白業）に依り涅槃（滅度）へということは釈尊の直説であり、これは仏教の六勝生類説（初期経典にも有部系論書にも生づ）にみられ真理であり、増支部経典に、仏たるものは、業論者・業果論者、精進論者（正行により涅槃をめざす事を説く人）であることは明示されている。そこで此の本来的業説を壊さぬ説き方ならば、今日といえども勿論認めねばならない。

先きに業の分類に二種を大別しうると言ったが、a、仏説の分類には三性業、福・非福・不動の三業、黒々業等の四業、身牟尼等の三業、三清浄業、三妙行、三悪行、十業道、身受心受の二業、順楽受等の三業、順現法受等の

三時業等があり、b、論書の分類には、表、無表業や引業、満業（婆沙論一九、大正二七・九八a）（阿毘曇毘婆沙論四五、大正二八・三三九bに満業あり）、（倶舎論一一、大正二九・五一a↓引業力、同一七・九二a↓一業引一生多業能円満、順正理論二六、大正二九・四八六c↓如果雖為引業所牽、満業若無果終不起。同上四〇、大正二九・五七〇a）に引満業を詳説す。又同四三（五八六c）にも引満業を説く。また同二一（四六〇c）に引満業あり。同上二四（四七八b）に満業を詳説する。さらに同上四〇（五六八a）に満業について説く。

さきに法相唯識に引業満業を説くと言ったが、その分別については、深浦正文博士著、唯識学研究下、二五二頁、同上四八一頁、等に詳説されてあるのを参照されたい。

つぎに説明仏教の所産と言ったが、これについて補って説明したい。およそ仏教は三宝に帰依し、三宝を明らかにし、道（行）を修して涅槃をめざし、三宝の興隆をはかるということが、全ての仏教諸宗に通じる目的であるから世間品的説明、即ち迷界の説明にのみ時間を浪費するならば、むなしく輪廻にとどまって悟界に入ることをおろそかにしやすい。そこで我れわれは常に箭喩経（大正一・九一七b以下）に釈尊が喩えをもって戒められた如く、毒箭にあたった者はそれを抜くことに全力を尽すべきで、射た者、矢、こじり、羽、その他の無数のせんさくをやめねば命を失う愚を来たす如く、早く、解脱、涅槃への道（浄土真宗では正信念仏）をこそ急ぐべきである、との意味よりして、このことを申しのべておいた。石泉僧叡師は地獄絵巻を見て恐れるばかりならばあまりそれをみるなと教えたという。

外道の六勝生類説は南伝八・三三等誦経三二九頁に説かれるが、これは六類中前の二は職業上に下と上とを分け、他の四は宗教者の中を四に分けるもので、その思考は正しくない。しかし釈尊は増支部経典（南伝二〇・一四〇以下）に次の如く説く。「阿難よ、世に一類あり、黒生類にして黒法を生起す。阿難よ。亦世に一類あり。黒生類に

して白法を生起す。阿難よ亦世に一類あり。黒生類にして非黒非白の涅槃法を生起す。阿難よ、亦世に一類あり、白生類にして黒法を生起す。阿難よ、亦世に一類あり。白生類にして白法を生起す。阿難よ、世に亦一類あり。白生類にして非黒非白の涅槃法を生起す」これは婆沙論一九八（大正二七・九九〇a）に説く六勝生類説であって、世間において、黒性とか白性とかと区別をつけたとしても、善をなせば善人、悪をなせば悪人（これらは迷界の内）、非黒非白法（道、もしくは正行）をなす人は悟界に至ると説くもので、人間は平等にさとりうるという自由性ある点に於いて、又堕落し向上する可能性ある点において、平等であって差別なしと示すものである。

第三の問題―引業・満業は、誤らず正しく説けば、認められるとすれば、それは如何なる典拠によるべきか、明確にされたい。思うにそれは婆沙論に出拠があり、其他にもある。ここで注意すべきは、引業による総報の果体（人間そのもの）は平等であるが、満業による果報は今の世に四十数億の人間の差別のある側であって、それは前世の業となすという見方をしてはいけないと考える。この二業は部派の業説であるが、その満業の満の字のところに、人間に生れて以後自身の心（思）に依って満たすという意味があると解し、「生れによる差別」とは異なるという点を明確になしうるならば、此の引満二業は説かれてよいものと思う。しかし全べて現在世の果は、前世の業に依るとする立世阿毘曇論や婆沙論所引の施設足論の如き説はこれを用いるべきでなく、むしろ其れに混乱混同を来たさしめる如き満業になるという恐れがあるとすれば、これは避けて、用いない方がよい。疑わしきものを捨てさる勇気を釈尊は教えたもう。増支部経典にいう。「伽藍衆よ、汝等が疑ふは当然なり。疑うべき処に疑は起るなり。伽藍衆よ、汝等は風説を信ずる勿れ、伝説を信ずる勿れ、臆説を信ずる勿れ、蔵（経）の教と〔合する〕とて信ずる勿れ、審慮して認許せる見〔と合する〕とて信ずる勿れ、〔説者が〕堪能なりとて信ずる勿れ、（この沙門は）我等の師なりとて信ずる勿れ、伽藍衆よ、もし汝等がただ自から、此の法は不善なり、此の法は有罪なり、此

の法は智者の訶毀する所のものなり、此の法を円満し執取せば能く無益と苦とを引く―と覚るならば、伽藍衆よ、汝等は〔彼を〕断つべし」と。さらに大智度論の四依の文にいう。「了義経に依り不了義に依らざれ」と。以上のことを心に入れ、引業・満業の典拠に対して、自己がこれを伝道の際に用いるべきか否かの態度を決すべきで、それは誤解を招くことを恐れるからである。

この解明において、次の如く註解を加えることにする。まず、婆沙論の典拠については、二の註解の①参照、其他についても同上を参照されたい。また立世阿毘曇論七（大正三二・二〇二a以下）には、前世の業の程度の上下に依り、刹利家、婆羅門家、長者家、兵廝家、工巧家、作楽家、屠膾家、除糞家、剡浮提最下品家に生るとなす。これは釈尊の四姓平等の正意に反す。依って不可ということになる。つぎに施設論（大正二六・五二二a以下）には、人間における種々の差別、即ち極貧と極瞋と極癡の者、不極貪と不極瞋と不極痴の者、多睡眠の者、少睡眠の者、有智無行の者、無慧無行の者、有慧有行の者、正法を能く住持する者、失念の者、多く記念する者、楽極煩悩の者、不楽極煩悩の者、速やかに禅定・忍辱を成じえない者、成じる者などにつき、一一宿世の業因を説くが、これは有部正義の無表業説（習慣性は長くて此世一世限りのものという説）にも反し、全べてを前世の業因によって説くもので不可というべきである。伽藍衆よという文は増支部経典一、南伝一七、三〇四を参照されたい。さらにまた四依の文は、教行信証文類、化身土巻本（真聖全二・一六六）に言う。「大論（巻九）、釈二四依一云、欲レ入二涅槃一時語二諸比丘一。従二今日一応レ依レ法不レ依レ人、応レ依レ義不レ依レ語、応レ依レ智不レ依レ識、応下依二了義経一不上レ依二不了義一」と。

第四の問題―業説は仏教の根本精神と合致するものか、又ゆがめられたのかを、教学的に解明されたい。思うに業は人間の行為を指し、それが、善であり悪であり、有漏であり、無漏清浄のものであるかに従って、果を結ぶものであり、縁起説と同質の面をもつ已上、仏教の根本精神と合致する。それがゆがめられて行ったことを歴史的に

教学的に一々詳しく辿るということになると、一朝一夕の研究ではむつかしい。しかし何故に業説は誤まられ解釈されたか、誤まられ易いか、という点は我れわれの大いに研究を要するところで、この点に関して第九の問題のところで解明することにしたい。教師があやまれば、その教を聞く者は、誤りに陥りやすい。これは深く慎しむべきである。

ここで、少しく補説しておきたい。業とは即ち人間の行為をいう。大乗義章七(大正四四・三九八a)には「起作」を業とす。同二〇末(大正四四・八六五a)では「造作」を業となす。倶舎論疏(法宝)一三(大正四一・六二七a)には業の名義に(a)作用、(b)持法式、(c)分別果の三について解脱す。又同書に動作の義と因たる義とを示す。先に善悪に触れたが、善・悪の標準については、婆沙論五一(大正二七・六三a以下)同一四四(同上七四〇c以下)に、十二ほどの異説をかかぐ。自他を潤益すると否とに依り、二世を益すると否とに依り、無我の理に順ずると否とに依り、真如法性の理に契うと乖くとに依り善・悪の標準が立ち、要するに善悪は相対法であり、無自性であって、仮定法であり、因縁仮生の上に善悪因果を論じうるが、固然たるものはない。しかし仮定法であるからと言っても、因縁の上に当位として、善悪は存する故、軽視してはいけない。また先きに有漏无漏に触れたが、有漏は漏(煩悩)をもつもの、煩悩を随順増長さすもの、無漏はそれに反するものとみられる。また縁起説については拙著・仏教概論(一四五〜一八五頁)や、又拙著浄土教入門(五六〜一一六頁)を参照されたい。

第五の問題―業説と因果論において、他作自受、自作自受、自業自得などの説は、同胞差別を肯定することにならないか。思うに仏教用語としての此等を、正しい意味で使用し、徹底的に其の意味を明らかにし、理解し、その上に立って此のような用語を用いるならば、決して同胞差別を肯定することにはならない。以下之を解説しよう。まず注意しなければならないことは、よく似た、同じような言葉を使用しても、その本質的のものを取りにがして

言語使用をなせば、これらは、仏教説でなく、外道説となるのである。大般涅槃経（南本三六・北本四〇）に依れば自因・他因・共因・無因という四種の不正見（大正蔵一二巻・八五一c及び六〇三b）が説かれている。他因自果や、自因自果は不正見（外道説）である。今この第五の質問において、他作自受ということが他因自果ということならば、外道説である。もし質問の自作自受・自業自得ということが、この涅槃経の自因自果ということならば、外道説にほかならない。そういう外道説で以って、同胞差別を肯定するのか、という質問ならば、答える必要がなくなろう。そこで、どうしても正しい他力の義趣を知ってもらわねばならない。これについては本書中、「他力と自業自得」の項下を参照されたい。

つぎに自業自得ということは、疑惑和讃に「自力諸善のひとはみな、仏智の不思議をうたがへば自業自得の道理にて、七宝の獄にぞいりにける」と説かれ、大経下巻に「善悪報応、禍福相承、身自当レ之、無ニ誰代者一、数之自然、応ニ其所行一」等と説かれて、正しい意味における自業自得が説かれ、決して外道説とは同じでない。自業自得ということも、これを固定視、実体視、実在視、別体視すれば、龍樹作中論の観業品にみられる業とは別の見方となり、そうなれば、進んでは五逆等の悪人は一度は堕獄をまぬがれぬという理ともなろう。これは部派的業説にほかならない。しかるに真宗は大乗業説であるから、五逆の悪人も、一度は堕獄するということはなく、一念の信心を頂いたとき三世の業障一時につみきえて、正定聚の分人となるのである。自業自得の扱い方には、部派仏教におけるような定業不可転の見方もあるから、それと混同すべきではない。「定業中夭のぞこりぬ」という和讃の意は正しく解されねばならない。

この問題の解説を次に補説しよう。大般涅槃経については、同経三六（南本）（大正一二・八五一c）及び同四〇（北本）（大正一二・六〇三b）を参照されたい。

つぎに疑惑和讃は正像末和讃（真聖全二・五二四ａ）を参照して頂きたい。また無量寿経下（真聖全一・四〇）の文には「善悪報応、禍福相承、身自当レ之、無二誰代者一、数之自然、応二其所行一、殃咎追レ命、無レ得二縦捨一、善人行レ善、従レ楽入レ楽、従レ明入レ明、悪人行レ悪、従苦入レ苦、従レ冥入レ冥、誰能知者、独仏知耳」と説く。

また、先きに中論を出したが、それは中論観業品第十七（三十三偈あり）を参照されたい（大正三〇・二一ｂ以下）。また五逆とは五無間業のことで、倶舎論八（大正二九・四五ｂ）にいう。「一類有情於二五無間業一作及増長已。無間必定生二那落迦一。此経意遮二彼往二異趣一。及顕二彼業定順生受一」と。次に定業不可転のことについて述べよう。阿闍世王が殺父の大罪を犯したことは、観経や涅槃経に説く。しかし後に無根信を得て、真の仏教徒となったことは増壱阿含経四〇（大正二・七六四ｂ）等に説く。併し、阿闍世は父王が咎無きに拘らず之を殺害したため、一度は無間地獄に堕すと説く（同上、三二、大正二・七二六ａ）。「父王無レ咎而取害レ之。当レ生二阿鼻地獄中一経二歴一劫一」等と。しかし信根成就した因縁で、後に善趣に生まれると説く。これは定業不可転を示す。しかし定業可転は部派の中にも此説あり、婆沙論一一四（大正二七・五九三ｂ）に、「譬喩者説、此不決定、以二一切業可転一故」と説く。大乗も亦可転の説である。現世利益讃（真聖全二・四九七ｃ）にいう。「南無阿弥陀仏をとなふれば、この世の利益きはもなし、流転輪廻のつみきえて、定業中夭のぞこりぬ」と。観経下下品の文には、十悪五逆具諸不善の人が正信念仏にめぐまれ、無間地獄に入らず、十念念仏して一念の頃に、極楽世界に往生することを得と説く（真聖全一・六五）。そして蓮華中に生まれても、十二大劫の間、蓮華が開けないと説くが、これを善導大師は、抑止門として解釈されたのである。

第六の問題―釈尊は自ら業論者であり、業報論者であるといわれて、インド一般の業説を説かれているが、その場合の業論者であるといわれた立場は、いかなるものか。思うに釈尊が業論者、業果論者、精進論者であること

は、決して否定できない。私が一日生きるということは、一日、何らか業（行為）をなすということである。しかも業とは、業因・業縁・業果を意味する。即ち因縁果を抜きにして業はありえない。経典に説かれる如く、釈尊は縁起を観じて証悟の域に達せられた。それを順逆に観じ、ある期間をブダガヤですごされた。そして伝記に依れば梵天勧請して教化の旅に出発されることになる。そして初転法輪には、縁起観にもとずき、人びとが判りやすいように、迷いの果と因、悟りの果と因という四諦にまとめて説教された。全仏教徒は此の四種の真理をうけ容れねばならない。そして苦集滅道の四諦という時、一般に、通俗的に、わかりやすく言うときは、業によって迷いが現出し、道（正行）によって悟りが現われるとなした。しかし厳密に申せば業は悟りと無関係ではない。婆沙論には数回にわたって無漏聖道といわれ、無漏業ということも数回いわれており、婆沙論三八（大正二七・一九九b）には聖道業力と説かれている。親鸞聖人の行巻には大行について説かれ、称名破満を説明し、「称名則是最勝真妙正業、正業即是念仏、念仏即是南無阿弥陀仏」と説かれている。それ故に、迷いをも悟りをもあらしめるものが「業」であるということは明らかなことで、初期経典に、業論者であるといわれたことは、まことに正しい。

ここで少しく補説しよう。縁起を観じて釈尊の証られたことは阿含・尼柯耶、其他の経典に典拠が多い。これについては出拠を省略する。大経上（真聖全一・二）に釈梵祈勧請転法輪という。これは来会の菩薩の八相成道を示すとは言え、釈尊の成道后を述べるもので、其他諸経にも典拠が多い。つぎに転法輪経（大正二・五〇三b以下）や三転法輪経（同上五〇四a以下）には諸比丘（五比丘）らに対して、四諦（苦集滅道、苦習尽道）を説かれたことを示す。その苦集滅道は迷界の果と因、悟界の果と因と釈しうるのである。無漏道のことは、婆沙論三三（大正二七・一七三b）、ほか三十箇所余り、出典がある。また無漏業のことは、婆沙論一一四（大正二七・五九一b）、ほか八箇所ほどに出拠がある。聖道業力は、婆沙論三八（大正二七・一九九b）に出る。また無漏行については婆沙論二五（大

行巻の破闇満願の文（真聖全二・八）にいう。「爾者称名能破二衆生一切無明一、能満二衆生一切志願一、称名則是最勝真妙正業、正業則是念仏、念仏則是南無阿弥陀仏、南無阿弥陀仏則是正念也。可レ知」と。ここに涅槃への業因（称名）が、業と呼ばれていることを知るのである。

第七の問題―仏教に種々の業の考え方があるが、真宗の根本的立場と業説は、どのように関係するか。思うに仏教の業説は、確かに問者の言う如く種々の考え方がある。五百巻をこえる有部論書の業説（そこにも種々の相違がみられる）、法相唯識説の業説、中論観業品の業説など、数え上げると種々あることは事実である。真宗はごく一般的に言えば、迷界の説明には、性相学（倶舎・唯識）を用い、悟界の説明には華厳・天台の教学を用いることが多いとされてきた。しかしどの点において同じか、どの点で異なるかは、検討した上でないと一概には言えない。たとい大枠において性相学や華厳・天台等を用いると言っても、全同とは言えないことは、知られる通りである。ところで、真宗の業説は、迷界の説明としては、倶舎・唯識に依ることが多いけれども、倶舎は小乗、唯識は所謂る権大乗とされるのであるから、全的に之を用いることはできない点が出てくるであろう。しかし仏教の原理として、みとむべき正理がある以上は、その性相学も一乗仏教もみな之を用いるわけである。ところで、真宗安心の根本をなす二種深信において、機の深信の「無有出離之縁」の我が身は、全たく業よりぬけ切れぬ者であるという、一種運命的のものがありはしないか、という一部の人びとの考えがある。しかし、これを宿命論と同じにみて、之を以て真宗独自の業説などという考え方には賛成できない。善導大師も「無出離縁」と説かれるものがあるけれども、他方には「善根薄少」といわれている。全然自由性がないというのとは異なるのであって、ここが外道の宿命論と異なるところである。真宗はあくまで、仏教の業の原理に立つ。しかも「一念の信心」という点においては

「助かる縁てがかりのない私が必らず救われる」と信受する。こうしたことを混同すべきではない。仏よりみ出された私には、さとりへの縁がかけているという意味よりして、大経下巻には「汝及十方、諸天人民、一切四衆、永劫已来、展二転五道一、憂畏勤苦、不レ可二具言一乃至今世生死不レ絶」と説かれている。そういう迷いの私が「又復得レ聞二無量寿仏一」とあって、名号のいわれを聞かせてもらって救われる。こうした信心のところに、信機を考えるときは、一切は業なりとみられるかのようであるが、そうではない、これは宿命論ではなくて、故思造業さえも、顛倒分別とか根本執着などの支配をうけやすく、凡夫性に引きまわされると雑集論にも説かれるが、真宗の特別の業観とみられるものも、実はそのような仏教業説の上に立つものとみられるのである。随って真宗業説は、仏教のそれと関係が少しある、という程度のものではない、と確信する。仏教の業説に立つ真宗のそれである。

ここで少しく補説しておきたい。六足論、発智論（八健度論）、婆沙論、阿毘曇心論、心論経、雑心論、倶舎論、順正理論、顕宗論等を総計せば五百巻に余るのが現存有部論書である。また法相唯識は有部業説を承けて発展させているようであって、深浦正文博士著、「唯識学研究」下（四七五以下）、業種子説については同書（上四二一・四八三、四九八）等に詳しい。倶舎論業品は世親の作で、其後、世親は大乗成業論（異訳業成就論）も書いている。また中論の観業品については、第五の問題の補説のところを参照されたい。

迷界の説明には仏教基礎学としての倶舎・唯識の説を用いるが、日本天台恵心流の祖源信の大乗対倶舎抄の業品の偈頌のところには、全文を引用し一一に大乗の論書の相当する思想を対照的に挙げて説明している。その説明の仕方には異りがあっても、倶舎と大乗と本質的に業についての相違点は多くなく、また根本的相違とはみられない。大乗対倶舎抄十四巻は、大日本仏教全書第八五所収、又は恵心僧都全集の中に収められている。

悟界の説明に華厳学・天台学を用いることは人の知るところである。親鸞聖人も、当時叡山の大学匠、宝池房証

真師の説（聖人より四十歳ほどの年長者）を用いられたらしいことが、「二尊同別」の問題において知られるようである。その二尊各別説については、拙著「二尊大悲本懐の研究」（一三九頁）を参照されたい。又正覚の妙果を満じて後に大いなる利他の行（正業）のあることについては、台宗二百題中に出る「果仏修行」の考えが用いられるようである。また華厳については、其の法界縁起の思想、大経の「得㆓仏華厳三昧㆒」「皆遵㆓普賢大士之徳㆒」「華光出仏」等が、華厳とのつながりにあることは、すでに多くの学者の指摘する所である。

倶舎、唯識の聖人の扱い方については、愚禿鈔上（真聖全二・四五五b）に「難行道、聖道権教、法相等、歴劫修行之教也」とあり、末灯鈔（真聖全二・六五七）には、「また法相宗、成実宗、倶舎宗等の権教、小乗等の教なり。これみな聖道門なり」と説かれている。

仏教の原理についての詳説は、拙著『浄土教入門』（一一一―一一六頁・教育新潮社刊）を参照されたい。業感縁起も原理としてみとむべく、最も広い面の縁起観といわれる法界縁起説も皆これ仏教の正しい原理であり、捨て去ってはならない。

機の深信については、散善義（真宗全一・三三四）に出づ。

善根薄少の文は往生礼讃、前序の文（真聖全一・六四九）にいう。「二者深心、是真実信心、信㆘知自身是具足㆓煩悩㆒凡夫、善根薄少、流㆓転三界㆒、不㆑出㆓火宅㆒」と。行巻（真聖全二・三四）には智昇師の集諸経礼懺儀の下巻の文を引用する中に、右の礼讃の「善根薄少」を説く。

自由性がないとはいえないことについて、論事（カターヴァッツ二三）に「イッサリヤカーマ」というのが自由意志であり、之を説く。また梵文倶舎頌二九六偈（業品第七三）に「サムチンテイヤ」（故思）という。倶舎論に故思業と説き、雑集論七に故思造業を説く。これらは自由意志をみとめる証文である。倶舎論一八（大正二九・九六c）

に「意楽者謂所有意趣。我応レ造二作如是如是一」云々とあり、又いう（同上・九七a）。「由二審思一故者、謂彼所作業非三先全不レ思。非三率爾思作一」と。此文にみて、自由意志であることを知る。梵語にてサムチェータニーヤ・カルマンというのが故思（自由意志）の業である。

大経下巻（真聖全一・三四）に説く。「汝及十方諸天人民、一切四衆、永劫已来、展二転五道一、憂畏勤苦、不レ可二具言一、乃至今世、生死不レ絶」と。また（同・三四）いう。「与レ仏相値、聴二受経法一、又復得レ聞二無量寿仏一。」と。

雑集論七（大正三一・七二七c）に説く。「如経言二故思造業一。云何名為二故思造業一。略有二五種一。謂他所教勒故思造業。他所勧請故思造業。無所了知故思造業。根本執著故思造業。顛倒分別故思造業」と。

第八の問題―歎異抄第十三章の宿業は、作業であって、異熟業でないとしてあるが、その意味を明確にされたい。思うに、これから為そうとすること（作業）までが、善にもせよ悪にもせよ、業力にひかれるという、この説に対しては、古来諸説がある。私の検べたところでは次の諸説がある。

(1) 第十三章は宿作因外道説にして、親鸞の説に非ず。親鸞筆でない。

(2) 「一般仏教の鉄則であるところの、苦楽の境遇が善業・悪業の果報であることを少しも言わないで、現在になす善悪の業が宿業の果であるということだけを説いている」随って親鸞聖人の思想は信の上にいうもので「宿命論或は運命論」と同じであるとなす。

(3) 添品法華経の方便品に、霊山で仏が説法を開始するや、比丘・比丘尼たち五千人が退場した、と記されている。之は法華玄賛に説く如く作業決定であり、第十三章も此の作業決定を言うたものとみる。それは異熟決定とは異なるという。

(4) 第十三章は、専修賢善の異解を破斥する為の発言で、彼らは自力修善の律法化に顛落し、善悪の道徳的規

範を過大評価し、善悪摂取の絶対是認の立場を認識せぬ者に対する教誡であった。即ち宗祖は、自己の生活の上に又信仰体験の上に、身をもって主体的に把握し感得されたものとなす。

(5)　婆沙論には、熟に二種あり、同類熟には「善は善を生じ、不善は不善を生じ、無記は無記を生ず」という等流果の側が説かれていて、こうした方面は、宿善・宿悪の解釈に適し、作業決定という第十三章はこれで解釈できる。

(6)　凡夫は凡夫性に根ざす（有部にいう）無表業の支配、雑集論七の顚倒分別の故思造業、根本執着の故思造業、無所了知の故思造業、他所教勅の故思造業などの支配を受け易く所謂る異生性（凡夫性）あり聖法を得せしめず、成就せしめず、「悪性さらにやめがたし」と聖人をして絶叫せしめる根源があり、これは仏知見に照らされた者の正しい自己体認であると考えられる。

この第十三章は単なる宗教的信の上の主観的告白とのみ限定すべきものではないと思う。聖者においては、如実知見の立場にあるため、楽も苦も、一切苦と観じ、解脱への道に進み、解脱が可能であったが（天台大師摩訶止観に説く業相観に之を見る）、それに引きかえ、凡夫の場合は、縁あって仏知見にめぐまれ、受異熟・作業等にいたるまで、一切を業として感ぜしめられ、そこに本願力による救済の可能がある。聖者と凡夫と、両者ともに主観にとどまらない体認である。誰人であっても能く深く観達すれば、むしろ茲に帰結を見るのであり、宿業とは、宿世の業であるという一辺に偏ることなく、過去世の業も現世の業も、一切業として体認するわけである。一切を業とみたことは、聖人の場合、それは染汚のものとして扱うのであり（煩悩具足の凡夫、火宅無常の世にある私自身）、所謂る煩悩具足の凡夫性（歎異抄参照）として認めているものと考えられる。

以上の如く眺める時は、第十三章は、通仏教の考えを遮することなく、しかも深い内観は、他の追随を許さない

ものがあり、その妙味を第十三章の宿業思想において摑取できると言えるであろう。これは聖人の業観を正しく伝えているものと考える。

ここで、この問題の解明に対し、少しく補説することにしたい。まず宿業とは、仏教語大辞典（中村元編）にいう、過去の業、過去の世における業（プールヴァ・カルマン）、この中、前の義は生まれて以后、今日までの行為をも含む。

(1) 親鸞の説に非ずとは、日本の民主化と仏教の業思想（九〇頁以下）にいう。「ここで考えなければならないことは、歎異抄は親鸞の筆ではない。唯円か誰かの筆者が、自らのもっている業常識によって、聖人の言葉を翻訳して、つい筆をすべらしたものと解することも出来る。若し教行信証その他の著述の中に、同じ思想「前世に於ける個人のつくる業」によって、宿命的にこの世の在り方が定まるという宿作外道の思想があるなら、宿作因的自業自得と解すべきであろう。私は、他の著述に直接親鸞の筆で、宿作因的輪廻思想の述べられていることを知らない。だから親鸞の宿業は、個人の作る業が、次の世の運命を定めるという意味ではなく、もっと広大な縁起論的原因、現在われをあらしめている一切の力としての業を指しているものと信ずる。」（大友抱璞博士説）。

(2) 仏教における業の思想（七頁以下）（上田義文博士説）を参照されたい。

(3) 法華玄賛（慈恩大師著）三の末（大正三四・七〇九b）参照。(3)添品法華経一（大正九・一三九a以下）参照、(4)昭和三十二年安居講業記参照。大原性実博士説。(5)婆沙論一九（大正二七・九八b）参照。此説はかって源哲勝和上の説である。(6)無表業、これは俱舎論一三（大正二九・七二b以下）に説かれ、色と扱うが、唯識では無表を心法（思）と扱う。有部説では殺盗婬妄等の強勢の業（表業）には、直ちに其後無表業をのこすとし、

長くて生涯続く（捨縁なき限り）一種の習慣性とみている。これは決して来世にまで習性の残ることはないと有部ではいう。また異生性は凡夫性ともいう（梵語はプリタク・ジャナトバ）。瑜伽論三（大正三〇・二九三c）参照。倶舎論四（大正二九・二三b）にいう。「云何異生性、謂不獲聖法」と。又説く。「由レ許三聖道非得説名二異生性一故」と。唯識の上のことを中村元編、仏教語大辞典上（三六c）に解説している。「凡夫における煩悩の種子。唯識では菩薩種性と不定種性との者においては、分別起の煩悩障と所知障との二障の種子、決定性の二乗においては分別起の煩悩障の種子のことである。

悪性さらに等とは、愚禿悲歎述懐讃（真聖全二・五二七c）に、「悪性さらにやめがたし、こころは蛇蝎のごとくなり、修善も雑毒なるゆへに、虚仮の行とぞなづけたる」という。また一切苦とは、増壱阿含経二三（大正二・六六八c）に、四法本を説く中に㋑一切行無常、㋺一切行苦、㋩一切無我、㋥滅尽を涅槃となすという。また倶舎二二（大正二九・一一四b以下）には、聖者は一切を苦と観ずる（苦諦）が、しかし涅槃の寂静楽の如きものは、人にはなくても、迷界の中、楽ありとの説（有部）を説き、つづいて「有余師作二如レ是執一、定無二楽受一唯是苦。云何知レ然。由二教理一故」と説く。有部は有楽説、経部は無楽説をとるもののようである。ところで一切は業というのは、少分の一切で、これは宗教的体認・体験である。即ち雑阿含経八（大正二・五〇b）に言う。「如レ説二一切無常一。如レ是一切苦。一切空。一切非我。一切虚業法。一切破壊法。……」と。染汚は、ぜんま、ぜんお、染めけがすの意で、雑染のこと、煩悩にけがされることである。有部ではこれは不善（即ち悪）と有覆無記とをいう。歎異抄とは、即ち真聖全二・七九二に出づ。聖人の業説として歎異抄十三章をみるから、大友博士が聖人の説でないという説には私は賛成できない。

第九の問題―従来、誤った業が説かれ、理解され、受けとめられたというが、それは何に依るかを具体的に解明

されたい。思うに、歴史的に具体的にそれを究明するには徹底した研究を要する。昭和三十二年本願寺派同朋会事務所発行の『日本の民主化と仏教の業思想』（二一五〜二九七頁）には、里内徹之氏の「真宗史と部落」と題する論文があり、此の第九問題に対する一の解答が示されている。しかし、詳細に究明するとなれば、短時日にてはむつかしい。ところで、何故に真宗の伝道に従事する者が、昔も今も誤る解釈をなすに至るかについては、次の点が考えられる。もし次の点を正しく理解するときは、業に対する誤解は、ほとんどなくなるのではないかと考え、参考のために之を列挙する。

(1) 仏教の業説は正しい因と縁と果との上に立って説かねばならない。そしてこの仏教の因果説には、西洋の哲学や宗教にない七の特色をもっていることを知る必要がある。それは、(イ)無我の上に立つ、(ロ)因ある時、果あり、果あるところ必ず因あり、(ハ)ものには総じて単因単果ということなく、原因複雑であり、(ニ)因果は連線として相続し、(ホ)無始無終であり、(ヘ)因となり果となるものは生滅無常（無自性）であり、(ト)因と縁と和合して、はじめて果を生す。また(チ)内界（心識）の因果には、自業自得の理がある。

(2) 業は、果との間に、時間上、種々のものがあって、これを一種とみてはならない。業感縁起といわれるものも、部派仏教の縁起の四解釈、即ち刹那縁起、連縛縁起、遠続縁起、分位縁起を説く中の第四であるが、他の解釈もすててしまうことは、狭い見方となる。まして華厳経に縁起の十種の見方（大正九・五五八b以下）があり、いずれも皆意義あるものとすれば、時間的解釈も、前時・后時という一解釈に跼蹐すべきではない。そこで業と時世（時間）との関係上からみるも、三世因果（有部）、二世因果（法相）、一世因果（刹那縁起をふくめ）があり、一世の中にても異時因果のみでなく、同時因果をみとめ、また宗教的に前世と此世、此世と来世という隔時の因果もあり、また上記の諸種の有為の因果に入らないところの有為の不時因果

もある。そして有為でなくて無為（さとり）という方面の異質的な因果もある。これらをよく心得ないと、業の誤りの見方に陥りやすい。要するに論理的にみる説も斥けない。

(3) 業についての常識即ち業についての基本をなす諸面観を一応了解しておかないと、業の考えに誤りを来たし易い。その基本とは、(イ)業の名義（定義）、(ロ)業の体（ものがら）、(ハ)業の分類（経典中の分類、論書中の分類）、(ニ)業の相続、(ホ)業道の成弁、(ヘ)業の果などの諸点である。これらは須知事項である。

(4) 業一元の考え方は仏教でない。それは、経典中に種々の力を説いていることに依ってしられよう。例えば大経下巻にも諸力を説いていう。「因力、縁力、意力、願力、方便之力、常力、善力、定力、慧力、多聞之力、施戒忍辱精進禅定智慧之力、正念正観諸通明力、如法調伏諸衆生力、如是等力、一切具足」と、業力、加行力といわれるものの外に、縁力とか境界力とかと言われるものもあるから、業力一元で全てを説くのは決して仏教ではない。これを誤って、業を説くとき誤りに陥る事がある。一因説が不可なることは、仏典に論証しているが（神の自由意志の一元）、宿世の業の一元を以て全てを説こうとすることは誤りに陥りやすい。これは厳に誡しめねばならない。

(5) 業力不思議ということを忘れるとき、業を誤って考え易い。大経下巻に自業自得の正しい理を説き明した直後に、即ち「善人行ㇾ善、従ㇾ楽入ㇾ楽、従ㇾ明入ㇾ明、悪人行ㇾ悪、従ㇾ苦入ㇾ苦、従ㇾ冥入ㇾ冥」と説いた直后にいう。「誰か能く知る者ぞ、独り仏のみ知りたまふ」と。一切知者においては不思議でなくても、そうでないものには、不思議であるから、知ったがましい説明をして、人びとにおしつけてはならない。仏に十八不共仏法があり、その中に十力があるが、これは、(イ)道理非道理を知る処非処智力、(ロ)業と異熟報の関係を知悉する業異熟智力、(ハ)静慮解脱等持等至智力、(ニ)衆生の機根の上下優劣を知る根上下智力、(ホ)衆生の楽欲

・勝解を知る種々勝解智力、(ヘ)衆生の性類各別なるを知る種々界智力、(ト)業行の能趣所趣を知る遍趣行智力、(チ)過去宿住の事に随って憶念知悉する宿住随念智力、(リ)未来の生死善悪の趣等を知る死生智力、(ヌ)漏尽及び漏尽身中所得の法を知る漏尽智力である。こうした十力のない凡夫は、いかに学問をして伝道に従事しても、業力不思議なるものにつき、それを徹底して解明し、相手を納得せしめ難い面がある。かの世親の名著倶舎論三〇の終りに近く、因縁の無量の差別は仏のみ知りたまう旨を示して、次の如く説く。「諸心の品類の次第に相生する因縁の方隅を、我れ已に略説せり。委悉しく了達することは、唯だ世尊にのみ在り。（世尊は）一切の法の中にて、知自在なるが故なり。是の如き義に依るが故に、有る頌に曰はく、一の孔雀輪に於ける一切種の因相は、余智の境界に非ず、唯だ一切智のみ知ると。色の差別の因すら尚ほ了し難し。況んや心・心所の諸々の無色の法の因縁差別は、了知し易かる可けんや」と。此の。点を付したところは即ち業（思の心所を体とするもの）の無量の差別にほかならない。伝道に従事するもの、よく全ての業を物知り顔をして解説するときは、世親の叱責を受けるであろう。

ここで第九の問題の解答をなした後に、少しく補説しておきたい。

まず、日本の民主化と仏教の業思想（里内徹之氏論文↓二一五―二九七頁）を参照されたい。

無我の上に業などを説く。これは倶舎論第九品破執我品に無我を徹底的に解明するが、その中（大正二九・一五六c以下）、人間が憶知する主体（我）を否定し、能憶（する者即ち我）を否定し、念ずる主体（我）を否定し（同上・一五七a）、そういう主体（我）なくして、因果を以ってこそ、その所謂る我（主体）なるものとして認めようとする。このことを認めて次の如く説く。「則因名レ主。果名二能属一。由二因増上一令三果得レ生。故因名レ主。果於二生時一是因所有故名二能属一。即生レ念因足レ為二念主一。何労立レ我為二念主一耶」等と。

因ある時果あり、果ある時因あり、此れを否定すれば不正見となる。吉蔵著三論玄義（大正四五・一b）に、「一計二邪因邪果一、二執二無因有果一、三立二有因無果一、四弁二無因無果一」という。

原因複雑なりとは倶舎六（大正二九・三六b）にいう。「一因生法決定無レ有」と。同上七（大正二九・三七c）にいう。「一切世間唯従二如上所説諸因・諸縁一所レ起」と。自在天外道の主張（神の全智全能の意の一因による説）を否定する十項目余の論理の結論の文、倶舎論七（同上・三八a）に説く。「若許二諸因展転差別、無レ有二辺際一、信二無始一故。徒執二自在一為二諸法因一不レ越二釈門因縁正理一」と。

因果無始無終については、上の引用文の最後を参照されたい。

因と縁と和合して果を生ずとは、惑・業・苦の三道輪廻を説く仏教は、惑（縁）と業（因）とにより苦（果）を生ずとみとむ、其他多数の例があるが、今略す。

縁起の四解釈とは、(イ)刹那縁起とは、一刹那の五蘊に十二縁起を具するとの説をいう。例えば貪欲の為めに殺生をなす時、その一刹那に、心が愚痴であることが無明、殺そうと思うのは行、心に境を分別するのは識、識と倶なる余の三蘊（色・想・行）は名色、名色に住する想は六処、六処の境に対するのには触があり、触を領するのが受、その一刹那の貪欲が愛、これに相応する無慚無愧が取、その殺生の際に起す身語業が有であり、これらの諸法を生起することが生、それが変壊して過去に落謝するのが老死である。つぎに(ロ)連縛縁起は、刹那次第して十二刹那に、漸次に相連って継続する、と説くのをいう。また(ハ)遠続縁起は、分位縁起を順後業や不定業に約して説いたもので、遠く世を隔てて続く点で、このようにいう。さらに(ニ)分位縁起は三世両重の縁起をいう。これは別処に説明した通りである。

華厳経の縁起の十種の見方については同経（大正九・五五八b以下）を参照されたい。

三世因果は、先きの分位縁起をいう。二世因果については深浦正文博士著、唯識学研究下（五〇七頁其他）を参照されたい。倶舎の上で言えば、六因と五果との因果の対配で言うても、倶有因・相応因―士用果の対配は同時因果、同類因、遍行因と等流果とは異時因果、異熟因・異熟果は隔時因果、上記の有為の三重の因果に入らない余の因果は不時因果で、離繋果には因に当るものがない。それは能作因に類する因とみられるものであるが（それがなくては无因有果の外道説となる）、しかし有為の能作因とは質的に異なる因があるはず。その果は无為の果とされるものである。

第十の問題―封建時代及び明治以後に何故に誤った業説を肯定し続けたかを具体的に解明されたい。思うに現在も誤解する者のあることは、第九の問題の解答のところを読まれたし。なお里内徹之氏の研究の如き、歴史的客観的究明を、うまずたゆまず続け、インド史にみられる如き悪差別を残さぬを要する。

第十一の問題―同胞差別と業説とは、かかわりがあるのかないのかを明確にされたい。思うに正しい業説をなす時は、悪差別の業説にはならない。その為めには、業に対する徹底した研究を要し仏教者にはそれを望む。

第十二の問題―仏教の業論は諦めの論理か。思うに、誤った「諦め」ではない。但し「夢の世に、あだにはかなき身を知れと教えてかえる子は知識なり」と詠んだ和泉式部の如き宗教的受け取り方には、ある法味という意味が存す。それは各自の自由であるが、その諦らめを人びとにおしつけることはできない。

上記のほかの諸問題については全て省略する。无量寿経下巻の五悪段のことなどについての問題は、先に「世俗善業の勧奨」の処で解明した。したがって茲には述べない。

第二節　業に関する論議

今から二十七年前に龍谷大学では、多くの教授・学者が集って、業に関する論議を行った。それは『仏教学研究』十・十一合併号に「仏教に於ける業の問題」として掲載された。その司会を著者が行ったが、その時に御参加願った学者中、明石恵達、月輪賢隆、羽渓了諦、深浦正文、普賢大円、芳村修基、藤本龍暁の諸先生は故人となられた。その御生前を偲び、まことに感慨無量である。ここに再録しますが、浄刹より御照覧下さるよう念じる。他の参会の学者の芳名は此の稿の終りに記した。目次は次の如し。

はしがき

仏教の教理史上に占める「業」思想の地位は大きく、仏教徒の耳に「業」という言葉が重厚な響きを与えていることは何人も否定出来ない。このような業、民衆の生活の中に滲透してしまっている「業」思想も、正しい意味が見失われて、誤られている方面もあるから、その真相を闡明することには意義が存するのである。ここに龍谷大学

仏教学会は昭和二十八年度の大会に、「業の問題」を論題に掲げ、自由討論することとなった。十一月二十八日午後一時には、早くも図書館会議室は教授と学生と多数集合して立錐の余地もなくなる程となり、遅れて参会しようとした者は、入室出来ないため、止むなく参加を断念したほどである。

論議された事項の詳細は、目次に示した通り、多方面に亘っている。司会者は予め謄写版刷りの論点一覧表を配布して、論議の停滞を防止する一助としたが、実際の論議は予想に反し、全部を終らないで、主として無我と業、造業の主体、宿業と自由意志、自業自得と他力救済等についてなされたのであった。そして、速記者に依る記録と、録音機に依る記録とを浄書し、一応原稿が整理出来て、編者は再三それを読み直した。そうして論議の前後不調のところは、やむを得ず校正しなければならなかった。編者として大いに力を注いだのは、当日予定した論題が僅か四時間では論じつくせず、省略されたが、それを特に取り上げて解説したことである。その主なものは第四の「社会と業の諸問題」と、第五の「業感縁起説の得失」である。そうしたものを補説するに当っては、特に諸先輩の著書を繙き、又は直接に諸先生より教示を受けた。この論議に於ける問いは、大部分編者が問うたものであり、又答えの方で、氏名を記してないものは、同じく編者の解答である。もしこの稿において、文意明快であり、理路の整然としているものがあるならば、それは諸先生の学解の深さが然らしめたものである。然るに文意不明で、論旨の乱れている所があるならば、それは偏えに編者の記載上の不正がそうさせたのであるから、御寛恕を乞うほかはない。今ここに、曲りなりにも稿をまとめ、印刷に附する運びとなり、当日の司会者としての責任が果され、まことによろこびに堪えない。唯残念でならないことは、論議に携わって下さった方々に、すべてこの稿を御見せして、御訂正を願えなかった点である。後日幸いに時間の余裕を得て、参会者の御訂正をいただき、文章を推敲し、或いは配置の変更を考え、誤った箇所の訂正を致したい。ここに参加の先生各位、並に速記者一同に対し、深く感

謝の意をささげるものである。

一　業感と霊魂と無我

（1）業の語義

問う　業の語義分解はどうか。

答う（井ノ口）中性名詞 karman は動詞 kṛi の現在分詞 karmat より名詞に転じたものである。中性名詞であるから、其の意味は動作の抽象的・非人格的なものを示す。これは「作すこと自体」であって、なすもの、又はなされたこと、つくられたもの、を意味しない。また文法用語としては第二格即ち業格を意味する。一般的には行為・動作・作用を意味している。業が輪廻思想と関係して考えられたのは、仏教以前であった。Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad では、単なる行為が問題とされたのではなく、現在の行為が、霊魂に伴なって次の生を決定するものとして考えられた。即ち業は行為とその将来に及ぼす影響と、謂わば業因・業果の二面を持っているのである。

（2）業思想の由来

問う　業思想は印度に於いて如何ように起ったか。

答う（明石）業思想は勿論印度に起った。印度 Āryan が Punjab (or Panjāb) 地方に移住して来て、自然現象を眺め、之を神として崇拝した。すなわち、自然現象の威力が神格化され、宗教的に種々変化しつつ発展し、抽象的な神に仕上げられ、その抽象的主観的な神が客観化せられて行った。これ天地創造の神であり、常一主宰の内容を持っている。これは仏教の縁起観よりすれば遍計所執性の神にすぎない。ともかく、そういう神に対して、善事をなし、悪事をなさぬように考えるに至り、又善事をなす者を神は守り、悪事をなせば神が罰すると考えた。この考

え方は人間の理想的価値的判断に訴えたものである。その判断の上に宗教が建設せられねばならぬ。業といい輪廻というも勿論この判断の上に根柢を置いている。この普遍的理想的価値判断に訴えて我々は善とし悪とするのである。karman 即ち業は宇宙全体の一つの力であるといえる。すべてのものに順逆善悪が起るのは理想的価値判断に訴えて起るが、その判断は一般の原理になるべきものである。それとは異って行為的価値判断になると如何ようであるか。印度では初め遍計所執性的な神に対して善をなせば天界に行くと考えた。神の祭をして正しい行いをするとか、戦場で戦死した人は天界に行くなどと考えた。要するに行為の結果も、理想的価値判断の上に根柢を置いて善悪正邪が考えられていたといえる。天界に行くにも種々変化がある。はじめは Yama 神の処に行くということが顕著に現れている。地獄といっても、暗黒の深い淵の中に連れて行くという程度のことが書いてある。それがやがて Yajur-veda から Atharva-veda になると、地獄の様子があらわになり、閻魔の前で拷問され、罪の軽重がはかられることになる。極楽は初のころは Yama 天国であった。神の世界に行って、悟りの極みが天国の人である。それがやがて微妙の音楽とか百味の飲食とか、宝林宝樹などが出て来るようになる。そうして所謂業の思想として、業により生まれる世界が種々になっており、之は要するに天・空・地の三に分けられる。Ṛg-veda でも種々のことが出ているが、多くの亡霊の居る処が考えられている。これが輪廻転生思想の源泉をなしている。こうした世界が現出するのは善悪の業に依るとなした。高い善、中位の善、低い善をなせば夫々上等中等下等の道を通って天国 Yama に生じ、そこの寿命が終れば人界に還って生死を経ると考えた。このように印度の業思想は種々に発展していくのである。要するに暗黒の世界にゆくか天国にゆくかは、その人の業の善悪に依るとなしたのである。やがて仏陀出世の時代になれば種々の業説が現れた。その中快楽論を唱えるものは因はあるも果はないと説いた。或は人間が苦しむも楽しむも、自然のなりわいであり、迷うも悟るも自然によるとなす偶然論もある。また無

因無果の考えを懐いた者もある。すべて、ものの本体は地水火風の四大とか、或は種々の要素より成立しているとなす者もあった。正統婆羅門の方では、梵天等の天地創造神があり、その神の意志に依り全てのものが動いていると解釈した。仏陀はそういう考えは迷執であるとなし、一切は縁起であると説き、天地の創造神を否定した。仏陀は物と心とに依って我々の世界が展開していると見られたのである。業によって生死に輪廻し苦しむのであって、一切は無我であるとする。そうして無我の実相に達すれば如実の悟りの世界に入ることが出来ると説かれた。仏陀は神意論、宿命論、偶然論、無因無果論は真理と見なされないで、真実のところ、すべては縁起であると見なされた。全ては善因善果、悪因悪果であり、縁起の上に展開して行くと説かれたのが仏陀であった。

今、ここで少しく補説しよう。Śata-patha-brāhmaṇa（百道梵書一一・六・一）には左の如くいう。

善人は天国に至りて妙楽を受くれども、悪人は那落に至りて諸の苦患を受く。死後、霊魂は天秤に懸けられて善悪の業を量られ、それに応じて賞罰せられる。

と。この文に、霊魂の行方は、善悪の業に依ると説く。これ道徳的因果応報の要請である。即ち、善悪の良心的自覚が存したと見てよいかもしれない。併し、これは我々の霊魂が如何になるかを中心としているもので、未だ Brāhmaṇa 時代では業説が中心問題となっていない。然るに Upaniṣad 時代となれば、業説が中心となる。Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad には、Ṛta-bhāga の子が Yājñavalkya に左の如く質問した。

人死すや語は火に、呼吸は風に、眼は太陽に、意は月に、耳は方に、身は地に、心は空に、手は草に、髪は木に、血と液は水に行く。人はいづこに残存するや。

と。Yājñavalkya は答えた。

余の手を取れ。此の問題は衆人の中にて談論すべからず。たゞ両人の間に語り伝えられるべし。

と。次いで、次の如くいう。

誠に善は善業により、悪は悪業に依る。

と。「人はいづこに残存するや」とは、肉体を脱した主体、善悪の行為を為した主体の死後の行方を考えたものである。又、その Upaniṣad（四・四・二―五）にいう。

人は言動するに従って種々の地位を得るが如く、かくの如く言動に依って未来の生を得。誠に善業の人は善となり、悪業の人は悪となり、浄行によって浄となり、黒業によって黒となる。故に曰く、人は欲より成る。欲に従って意向あり。意向によって業あり。業に従って果あり。

と。又、業が将来を規定することを、一種の力と見て、先行力（pūrva-prajñā）と称した。Muṇḍaka-upaniṣad（赤沼訳四三五頁）に依るに、欲、意向、業（先行力）を滅するには、超越的の我（ātman）を見る（直観する）こと、知る（成る）ことに依るとなす。それをば解脱と見ているようである。

六師外道の業論は如何であったか。①先ず Ajita-kesa-Kambala は、善悪の業因業果がないとする。即ち唯物論的四大説をなしたので、之を順世外道の主張という。又、②Pakudha-kaccāyana も、唯物論的無因無業論の主張をなした。これは邪命外道である。③Makkhali-gosāla は、業について、身業口業は完全業、意業は半業（不完全業）とするが、業をみること表面的で、業を自然論的宿命的に考え、耆那教と同様に結果論的である。その為、却って無業論に陥った。④Purāṇa-kassapa は、邪命外道の一人で、極端な無業論、無道徳論を説く。⑤Nigaṇṭha Nātaputta は、「人の経験する一切のことは宿作因なり」と説いた。身口意三業を説き、その中身罰を重しとする。彼は宿命論的業論の主張をなすが、更に苦行に依って、旧業の終滅を説く辺

は、Gosāla の説とは異る。又身業を重しとなす点は結果論である。⑥Sañjaya-Velaṭṭhiputta は、所謂詭弁派であって、業論を否定もせず肯定もしない。以上の如く六師外道のすべてが業論に対して、何等かの態度を示していて、当時の学界を賑わわした。六人の中、最後の一人を除けば、他は皆、無因無業論（偶然論）か宿命的業論かの何れかであったと言える。

（3） 外人の業研究

問う 欧米の仏教研究者は、業思想に関心を寄せているであろうか。

答う（小島） London 仏教会発行の機関誌を見るに、即ち "Middleway" の一九五二年夏出版の第二十七巻第一号に、Y. Krishna と言う人が、仏教の karma は、印度思想における中心思想として重要であるとなし、相当広い分野に亘り、karma について関説している。同年秋に出版した第三号には、Samanera Dhammananda 氏は、Saṃskṛit の karman(karma) は、むしろ kamma という言葉を使った方が良いのではないかと述べ、karma の問題を説いている。印度の Ceylon から "The Buddhist" という雑誌が出ているが、Paṇḍitā という人は、「輪廻と無我」という題目の下に、karma の問題を取り上げ、詳論している。次いで一九五二年九月、第二十三巻第五号に於いて、Alexandra David-Neel 氏は、kamma という題の下、Milindapañha の文を引用して、何故人間は同じでないか、短命者、長寿者、美人、醜人、貧者、富者があるかについて述べ、karma の因果に関する問題を取扱っている。その他、業に関する欧洲出版の書も多いが、今ここにはすべて之を省略する。

（4） 無我の輪廻

問う 仏教の立場は無我であるとされるが、我が無ければ霊魂も無い筈であり、無霊魂ならば輪廻転生の主体が無いことになろう。それに何故仏教にあって業輪廻の思想を採用したのであるか。

答う（月輪）　無我と業輪廻とは一見したところでは矛盾が感ぜられよう。しかし無我に徹底すれば輪廻があり得ないし、また惑業苦も存し得ない。その無我に徹するように業の整理をすべきであろうし、また無我に徹底すれば自然に業を消滅するであろう。随って無我と業輪廻とは矛盾した概念ではない。

（5）仏教と霊魂

問う　『仏説無量寿経』巻下（真聖全一・三六）に魂神精識とか神明とかと説いてあるが、仏教は霊魂を認めるのであるか。

答う（村上）　これ等を直ちに霊魂と解釈することは誤解を招き易い。中国に魂魄という語があるが、その魂とは天の気、魄とは地の気と解釈される。人が死亡すれば、人の魂魄はそれぞれ天地に還ると信ぜられていた。仏典の飜訳者は、中国の人々の理解し易いように、仏教でいう輪廻や往生について説明するとき、魂神とか神明とかと飜訳したのであろう。しかし魂神などと言っても、世間で一般に考えているような常住の魂とは区別すべきである。よって、仏教の空無我の真義を正しく心得た上で霊魂という語を用いて、こころを表現しても何等差支ない。然らば魂がそのまま浄土に往生するか否かと言えば、それは『往生論註』上（真聖全一・二八四）にいう如く穢土の仮名人と浄土の仮名人と不一不異であると解釈するのが穏当であると考える。

補説　仏教では印度に於ける外道の認めるような霊魂は之を認めない。即ち摩醯首羅（Mahisura）の創造神によって作られた霊魂などは認めないのである。然るに、『華厳経』に「心仏及衆生是三無差別」と説く場合のような心は之を認める。このような心の替え名として『経』に魂神精識とか神明記識とかという。神明記識と『仏説無量寿経』（真聖全一・三八）にあるのを、嘉祥は『義疏』（大正三七・一二四b）に同生同明の二神に約し解釈した。憬興は『無量寿経連義述文賛』下（大正三七・一六六b）に「今即還同精神剋識以種子識功能不亡名記識故」といい、自識内熏に約して解釈している。これは、内熏・外記の二種が

あるというべきであり、特に今は外記に約する。要するに魂神精識とは普通に仏教でいう心のことと解釈すべきである。親鸞聖人は『行巻』（真聖全二・一九）に『礼讃』（真聖全一・四）の文を引いて、識の字に「タマシヰ」と和訓を附している。それ故、心の替え名として魂の語を用いたものと見てよいのである。迷悟の主体は「心仏及衆生是三無差別」と説くから心というべきであり、造る業により心が輪廻すると説いてよい。その心も固然たるものでなく、水の流れている如く、変化して絶間がないから、『唯識三十論頌』（大正三一・六〇b）にも「恒転如瀑流」と説いているのである。

（6）心の滅不滅

問う　心は滅するか否か。

答う　心の滅不滅に就いては問題があるが、左に掲げる諸種の理由により、心識は不滅であると一応考えられよう。(1)業と輪廻とを統一するものが心識であるから、心識は不滅である。(2)物質不滅・勢力恒存であるから、心識も亦不滅であると例知し得る。(3)無限の時間が存在するから心識は不滅である。(4)因果連続するから心識は不滅であると。広く仏典を見るに、心識不滅の論証としては、『原人論』の斥迷執（大正四五・七〇八b以下）の所に問答があり、又『三論玄義』一上（大正四五・一c）にも問答がある。この中に廬山慧遠の心不滅論を引用している。経典では『七女経』（大正一四・九〇七c以下）等の説があり、進んでは『唯識論』第一破我段（大正三一・一a以下）に論ずる。その他龍樹の著述中、無の見を破斥するところに大いに見るべきものがあり、『百論』や『中論』もそうした所を研究する要がある。これ等の中、『原人論』（大正四五・一c）の説は道教と儒教に対して論じたもので、彼に対しては的難と言えようけれども、今日我々の眼から公平に見て、当らない論法も多くある。之に反し三論や『唯識論』は最も有力の説のようである。廬山の慧遠に依るに、火が薪に伝わって行く如く、心が形につたわるとなす。この説は、心と物とは別物であるということを論定したものであって、然る後に、物は滅んでも心は滅びないという道理を成ずるものである。物と心とが別物であるとなす理由には、左のような四箇の理由を数え得る。(1)

心には感覚があるが物にはそれがなく、(2)心には思慮・分別があるが物にはなく、(3)心には過去を記憶することがあるが物にはなく、(4)心は自由に活動するが物にはその活動が単に一律的であるにすぎない。このような理由に基ずいて物心の二を別物と見る。然も現在あり事実あるものの滅する道理はない。又現に無きもの、虚無のものが新たに生ずることはない。そこで木と火と別なる如く、物心は別物であるから、肉体は滅んでも心識は不滅であると説くわけである。次に『仏説七女経』（大正一四・九〇八b）に依るに、雀が瓶中にある譬喩を出す。即ち物質には自由の活動が無いが心にはそれがあるとなしている。随って物と心とは別物であるという。又『唯識論』（大正三一・四a以下）の論法は極微論であるが、これは分子論、原子論に相当するもののようである。更にまた我々は、「心識ありや否や、滅するや否や」との問いを起すことがあるが、問うということは問者になったことを意味し、それは物質でなく心である。すでに物とは別に心があると許されるならば、心は滅びないとするのが穏当である。変化するけれども、滅びないものがあると考えることができるのである。

（7） 無我と主体と実体

問う　仏教は無我を説くから、主体は無い筈である。主体が無いのに、仏教では何故心が浄土に往生するとか、心が迷うなどと説くのであるか。

答う（選亀）　仏教に説く無我は、実体的なものがないということであろう。実体的なものはないが実体即ち主体はある。このようにいうべきではなかろうか。

批評（深浦）　その実体ということは仏教の上では人と法とに当るのであって、人間・生物の本質はないから人無我と説き、無生物も実体が無いから法無我と説く。何等か統一的普遍的なもの、存在が変らないというようなものがないとする。これが無我ということである。そこで、実体さえも含めて仏教では之を無我と説いているといわねば

ならない。

批評（羽渓）　無我という語は相当に誤解されている。仏教で無我というのは、常一主宰、常住不変のものが無いというのであって、決して私というものが無いということではない。否定せられる我とは、独有、即ち古来他と全然関係なしに自から独りで存在するとなすものである。又主宰と言って、絶対に独有の力で支配するという如き我が無いというのである。仏陀も無我の理を体験せられて、我は無いと言われた。それを混同して仮りの私が無いとしてはならない。又、無我なればこそ輪廻転生が成立するのである。常一主宰の固定した我があるならば、千変万化の現象はない筈である。仏教学者の中には、無我と業輪廻転生の説とは矛盾するから、業思想は元来根本仏教には無かったが、後世婆羅門思想の業が這入って来たのであるという。しかし業が無いならば死ねば一番良いこととなろう。自殺すれば最も良いこととなる。しかし我々が自殺しても業は依然として残るのであり、何時かはその結果を牽くものと考える。その際、我があって輪廻転生するのでなく、無我なればこそ、因縁生無自性なればこそ、輪廻転生すると説明しなければならない。又我々の経験的我、即ち仮我を否定することは出来ぬ。仮我が無くなると、業輪廻が言えなくなるからである。

附言　以上の問答を通観するに、無我の故に業輪廻が成立するという原理的見方があると共に、無我に徹すれば輪廻はなくなるという宗教的解脱の見地に立つ見方もあるわけである。無我に徹すれば輪廻しないという見方は、仏教を体得するという側の見方であると言えよう。

因みに、『倶舎論』九（大正二九・四七c）には「譬如㆘灯焰雖㆓刹那滅㆒。而能相続転㆗至余方㆖。諸蘊亦然。名㆑転无㆑失。故雖㆓无我㆒而由㆓惑業㆒諸蘊相続入㆑胎義成」と説き、更に同三〇（大正二九・一五六c）には「如㆘燎㆑原火雖㆓刹那滅㆓而由㆓相続㆒説㆖有㆓流転㆒。如㆑是蘊聚仮説㆓有情㆒。愛取為㆑縁流㆓転生死㆒」と示している。原を燎く火は普通人の

眼には火が流れていると見えるが、実際には火は流れず、枯草が一本づつ滅しておるにすぎないのである。ここに世親は刹那生滅の理をもって、前滅後生のところを相続とみることを示そうとするのである。即ち造業や輪廻の主体はなくして、前滅後生し、相続転変差別の功能たる種子の説を以て無我説に契うて輪廻転生を説明する理論とするもののようである。

（8）因　縁　果

問う　業思想と一体不離の関係にある因縁果について仏教では如何に説くか。

答う　仏教に於いては『三論玄義』（大正四五・一b）に説く如く、正しからざる因果説、即ち(1)邪因邪果説、(2)無因有果説、(3)有因無果説、(4)無因無果説を斥ける。然も正しき仏教因果説の特色には、次に掲げる如き六項目がある。(1)因なくして果なく、果あるときは必ず因がある。(2)すべてのものに単因単果はないとする。即ち原因複雑論を立てる。(3)因果は連線として相続し、時間上、無始であり、又無終である。(4)因が果となるのは、すべて生滅無常のものであるからである。(5)因と縁と具足しなければものは生じない。(6)内界の因果は自業自得の道理に依ると。(1)より(5)迄は内界と外界とに通ずる原則である。然るに、このような因果の適用される範囲は普通有為法に局られる。即ち有為法とは、為作造作せられるもの、衆縁の離合に依って生滅するもので、作用があり、又生滅があるから有因有果である。然るに無為法は因縁の造作なく、生住異滅の四相の転変のないものをいう。随って、この無為は作用なく、生滅なく、無因無果と言わねばならない。このように見れば、無為は因果法とは区別される。然るに、因果という概念を拡大して、択滅（さとり）の如き無為を聖智によって到達する果と取扱うことも出来る。

『品類足論』六（大正二八・七一五a）に、

業果法云何。謂一切有為法及択滅。

とあるのは、このことを示すようである。択滅（離繋果）は、生因による果でなく、得因に依る果ともいうべく、又発生でなく顕現であるといってもよかろう。要するに無為の方面を注意深く区別して理解すれば、仏教に於いては有為無為一切法を因縁果で以て説くことが出来ると言っても誤りではない。諸法の用は因縁果であり、迷悟総じて説けば因縁果のほかはない。業と随眠とに依って世間が発生し、智と定とに依って賢聖の階位があるわけで、之を『俱舎』の組織に於いて窺い知りうるが、そうした秩序が宇宙間に存在することは認めねばならない。又この考え方の源は、仏陀の説かれた四諦の教（迷悟因果の理法）に存したのである。

（9） 業感の典拠

問う 『俱舎』一三（大正二九・六七b）に「世の別は業に由りて生ず」という業感縁起の根底には、右の様な因果説があることは判る。然るに「業感」という語の典拠はどうか。

答う 『婆沙』一一五（大正二七・五九九a）に、

問何故捨根。唯善業感非二不善一耶。答捨根行相微細寂静。智者所楽故善業感。云々。

とある。業に依って、依報（世間）と正報（自体）とを生ずると為す根拠については問題がある。併し、『集異門足論』七（大正二六・三九七b）に出ずる業の六法は、業感縁起説の淵源の典拠とも言うべく、因果が能く縁起と調和されて立説されているのである。今この十二縁起の一変形の如き六法は、概説すれば、(1)行を造り、ために(2)法を造り、(3)自体を感得し、(4)世間を生じ、(5)触を触し、(6)受を受するのである。此等六法の継起する様態を見れば、縁起と業説とが不離不二のものとして眺められていることが分るのである。十二縁起を三世両重の因果等として解釈し、惑→業→苦として眺める見方が、業感縁起説であるが、この考え方に於いては煩悩は即業とは考えない。煩悩（漏）即業でないことにつき、『婆沙』四七（大正二七・二四四b以下）には五項目を掲げており、有余の説として

煩悩業不二の考えを挙げている。『瑜伽』九二（大正三〇・八二六ａ以下）に於いても、業と、染汚煩悩としての愛とは、主（因）と（助）伴として区別している。愛を業と不二的に考えることは異説として存在したであろうが、『分別縁起初勝法門経』下（大正一六・八四〇ｃ）に依れば、「愛是業因。有二何密意一。世尊告曰。有二所摂業一用レ愛為レ因。是為二此中所レ説密意一」とあり、愛が業因と説くのは密意の説と為している。『婆沙』一三〇（大正二七・六七七ｃ）に依るに、無智者（凡夫）は三有を愛し、後有を欲するが、これは善くないと述べ、諸聖は深く厭捨を生ずるという。併し乍ら、我々が「生」を欲することは迷いに沈む因となるが、浄土の願生者は、⑴迷いを願わず、⑵悟界を願い、⑶浄土に随って仏を讃仰する故、悟りの世界に進む縁となると言えよう。往生の想念は、凡情に投じたもの故、真土に到れば見性の火自然に滅すると言うべく、随って『婆沙』の三愛という迷因とは当然区別すべきである。

⑽　業の分類

問う　業の分類について如何程あるか。

答う　仏説の分類とされるものには⑴三性業（善、悪、無記）、⑵福非福不動業、⑶黒白業等四業、⑷曲穢濁三業、⑸三牟尼業、⑹三清浄業、⑺三悪（妙）行、⑻三邪行、⑼十業道、⑽二受業（心受身受）、⑾三受業（順楽受、順苦受、順不苦不楽受）、⑿三時業、等がある。阿毘達磨的分類とされるものには、⑴二業（思業、思已業）、⑵三業（身、語、意）、⑶表業无表業、等がある。右の外、後世になれば、阿毘達磨や瑜伽仏教のくわしい考察が実を結んで、次の如き業の分類もなされるに至っている。⑴重業と軽業〔『瑜伽』九〇（大正三〇・八〇七ｂ）〕、⑵増進業と不増進業（同上）、⑶故思所造業と非故思所造業（同上）、⑷定所受業と不定所受業（同上）、⑸異熟已熟業と異熟未熟業（同上）、⑹功用業と無功用業〔『世親釈』一〇（大正三一・三七四ｂ）〕、⑺堅業と不堅業〔『世親釈』一〇（大正三一・三

七四c)〕、(8)造作業と増長業〔『倶舎』一八(大正二九・九七b)〕、(9)劣力業と強力業〔『集論』四(大正三一・六七九c)〕、(9)転業と随転業〔『倶舎』一三(大正二九・七一c)〕、(10)学業、无学業、非学非无学業〔『瑜伽』九〇(大正三〇・八〇七c)〕、(11)見所断業、修所断業、無断業(同上)、(12)五種業(取受業、作用業、加行業、転変業、証得業)〔『雑集』七(大正三一・七二七b)〕、(13)十業道(身三語四意三)〔『婆沙』一一三(大正二七・五八七c)〕、(14)共業と不共業〔『婆沙』『倶舎』に出る。『集論』四(大正三一・六七九b)〕、(15)引業と満業(『婆沙』等に出る)、(16)転所摂業(流転)と還所摂業(還滅)〔『瑜伽』一四(大正三〇・三五一c以下)〕等がある。

『顕揚聖教論』一九(大正三一・五七三c)に依れば、十三種業を数える。即ち(1)身業、(2)語業、(3)意業、(4)律儀所摂業、(5)不律儀所摂業、(6)倶非所摂業、(7)福業、(8)非福業、(9)不動業、(10)黒黒異熟業、(11)白白異熟業、(12)黒白黒白異熟業、(13)非黒非白異熟業である。又、『摂論』中(大正三一・一四二a)には、「此利益安楽増上意楽句有㆓十六業差別㆒応㆑知」として次の如く、十六業を列挙する。即ち(1)展転加行業、(2)無顛倒業、(3)不待他請、自然加行業、(4)不動壊業、(5)無求染業、(6)相称語身業、(7)於楽於苦於無二中、平等業、(8)無下劣業、(9)無退転業、(10)摂方便業、(11)厭悪所治業、(12)無間作意業、(13)勝進行業、(14)成満加行業、(15)成満業、(16)安立彼業である。『浄土論』の五念門を五業(身、口、意、智、方便智)となすが、これは浄土往生の行業である。業の意味が拡大され、所作も亦業にふくまれる。即ち『瑜伽』二四(大正三〇・四一六c)にも、「行時有㆓五種業㆒」として、(1)身業、(2)眼業、(3)一切支節業、(4)衣鉢業、(5)飲食業を掲げる。これは勝論の五種業や数論の九種業と比べられるべきである。

諸体系の一々の法にも亦業を分別する。『瑜伽』五七(大正三〇・六一四c)に依れば、二十二根の一々は業を為すことを説いている。『集論』二(大正三一・六七一a)に依るに、縁起十二支は一々に於いて二業を為すことを説く。心心所の作業の外に、色蘊の作業を説くものもある。即ち『瑜伽』五四(大正三〇・五九九c)に依るに、地・

水・火・風の四界各々に五種業を説き、更に諸大種通じて所生の造色に於いて、能く⑴生起業、⑵依止業、⑶建立業、⑷任持業、⑸増長業の五業を説いている。且又、『顕揚聖教論』六（大正三一・五〇八b）に依れば、遍・依・円の三性の一々に五種の業作を為すと説いている。

説明の仕方は、身語意の三業の如きに於いても、一定ではなく、宗派に依って異る。即ち『婆沙』一一三（大正二七・五八七b）に依れば、⑴自性に依って語業を立て、⑵所依に依って身業を立て、⑶等起に依って意業を立てる。然るに、『瑜伽』一五（大正三〇・三六一a）に至れば、「業建立者。謂往来等義。宣説等義。思念覚察等義」としている。これは⑴往来等の義は身業、⑵宣説等の義は語業、⑶思念覚察等の義は意業となすものである。右に掲げた一々の業については、今ここには説明を省略する。

二　造業迷悟の主体説

⑾　造業の主体の異説

問う　造業の主体に関する異説は如何ようであるか。

答う（井ノ口）造業の主体に関し、先ず犢子部では非即非離蘊の我を立てるが、これは法上部・賢冑部・正量部・密林山部でも同様である。上座部では有分識を立て、正量部は果報識、化地部は窮生死蘊、大衆部末計は根本識、説仮部は有分識、経量部は細意識を立てた。説一切有部では、愛、楽、欣、喜の四阿頼耶を説き、又中有、細身をいい、五取蘊を説くが、此れは仮我ともいうべきものである。又有部では無表業を説くが、これは行為の主体と考えられないことはない。右のように各部派に於いて夫々造業の主体が考えられているが、此等は何れも「我」ということの替りに他の名称を用いたようなものである。部派仏教では一般に実在論的な考え方をもち、輪廻を現実の上

について説明しようとし、然も仏陀の根本教説たる無我ということと矛盾なからしめようと考えた為に、何れも説明が不徹底であり、その意趣を明瞭に知ることが難かしい。何れにしても生滅間断あるもの以外の恒続的心識を考えたことは同様である。

(12) 無 表 業

問う 無表業とは如何なるものか。

答う 有部に説く無表業とは身語の表業によって引き起された防善防悪の功能があって、他に表示の出来ない一種の業である。即ちこれは業の余力であり、次の行為の制約とせられるもの、謂わば習慣性の如きものである。然も無意識的な業には余力を認めない。有部では『倶舎論』（大正二九・六九a）に示す如く、この無表業の存在につき八証を示す。(1)経に、色に三種ありと説く。この中、色の無見無対とあるのは無表色のことである。(2)経に無漏の色ありという。これは無表色のことである。(3)経に福増長すと説く。若しくは余心（染汚心・無記心）を起す時、或は無心なるとき、無表業を除いては、何の法によって福業が増長しようや。(4)非自作業の証。これは例えば他人を遣わして殺人せしめる場合の如きである。もし無表業がないならば罪が成立しないこととなる。(5)経に意処を説く所に無色といい、法処のところに非色と言わないのは、仏陀が無表を摂する底意であると考えられる。(6)八道支の証。無表色がなければ八道支がない。何となれば定にあるときは語業が無いからである。(7)別解脱の証。無表色がなければ別解脱がない。なぜかというに戒を受けたならば、異縁心が起きても苾芻と名づけ得るのは、無表色を得しているからである。(8)戒為堤塘証。戒のことを悪をとどめる堤塘という。無表色という実体がなければ、堤塘とは言えないのである。以上を八証という。『倶舎論』界品第一（大正二九・三a）に無表を定義して、「色業を以て性と為すこと有表業の如しと雖も、而も表示して他を了知せしむるに非ず。故に無表と名づく」となす。世親論

主は右の有部の無表業存在の八証を一々破斥した。

(13) 耆那教の業

問う　耆那教の業説は何うか。

答う（井ノ口）耆那教に於いて特に業説は重要視されている。耆那教では業は物質的なものと考えられ、霊魂中に入り霊魂をして無窮に輪廻せしめるものであるとなす。ここでも業は過去の行為の結果の顕現であり、将来の生存を規定するものと考えられている。耆那教に於いては此の業より霊魂を解放することを以って解脱と考えた。この耆那教では過去の業を滅する為に苦行を行い、新しい業が霊魂中に流入するのを防ぐ為め五大誓を守り、其他厳しい戒律を守るのである。このようにして古い業は滅び、新しい業は造作されず、人間の魂は自由となると説いている。

問う　耆那教の業説と、仏教のそれとは、どこに相違があるか。

答う　耆那教は主として結果論に立つが、仏教は動機論を据りとする。即ち『倶舎論』一八（大正二九・九六c）の偈に、「後起と田と根本と加行と思と意楽と、此の下上に由るが故に業は下上品を成ず」と説き、又『瑜伽論』九〇（大正三〇・八〇七c）に「三因縁に由り、業をして重を成ぜ令む。一には意楽に由るが故に、二には加行に由るが故に、三には田に由るが故に」というているが、此等の文より窺うに、仏教においては行為の動機を重視することが判るのである。

(14) 行為の責任者

問う　行為の責任者は何であると言うべきか。

答う（遊亀）行為の責任者と言うのは、自己自身、今話している人間ではなくて、また別のものである。

問う（芳村）　今人間という語が出た。人間的構造を考えるに、社会的構造が要る。したがって、人間の主体なるものは、人間の世界というよりも、人間の規定の仕方によって違うのでないか。

答う（遊亀）　社会を離れて人間は存在する。人間的構造をなすのは、やはり自由な決断においてなしている。その構造をなすのは自分の意識それ自身の生活である。もし社会的なものに依るものならば、それは他律である。その時は自身の意志決断はやって来ない。

問う（芳村）　多くの人々の行動は、個人というよりも社会を以って判断する。そうすれば、人間の行為は社会的な構造というものの這入ったものではないか。

答う（遊亀）　個は同時に社会の存在であるとは言える。しかし社会に従いながら、社会を通って行なっていく。そこに自分の独自性がある。社会の中の場合には、私（仏教でいう仮我）というものは出て来ない。行為の主体はあくまで此の私である。社会と自分とのうち、行為の責任は自分の中に決定というものを持つ。自分が決断をするならば、社会は自己の責任の上に責任者となる。このように、行動を見究めた考え方がいいのではなかろうか。

（15）主体は第六識

問う　仏教の上で造業の主体を第六識とすべきか。

答う　唯識の意より窺えば、第六識は極悶絶とか極睡眠の時に間断する。もし間断があるとすれば、第六識に得した業、即ち信とか殺生とか虚誑語などの行為があることになるから、その業の相続が初起と後続とにおいて一貫しないことになって不都合である。依って第六識を造業の主体とは考え得ない。

次に天台の意より窺えば、小乗では諸法即実相の深理を知らないから、すべて五蘊仮和合と主張し、実体のみか主体さえないと説き、遂に身心都滅して涅槃に這入ることを理想となすに至る。この説に依る限り、造業の主体は

立てられなくなり、何が輪廻し何が涅槃を証するか説き得ないことになるであろう。依って、主体は第六識であるとは説き得ない。

問う　恒時相続の無表業はどこに得するのであるか。

答う　滅することのない霊魂の上に得するのでなければならない。およそ霊魂が滅するとか滅しないとかを論ずるについて、唯識の八識説を用いる説がある。宇宙万有の開発は第八識たる蔵識（阿頼耶識）に依るものとなし、霊魂の不滅も之に依って論じ、また無表の業因は、初起の刹那、この第八識に熏ぜられるとなすのである。

問う　殺生業をなした其の無表業を如何ように第八識に得するか。

答う　凡そ生死相続の有様が、種子生現行、現行熏種子であって、第八識に種子を熏じ、その種子が生果する功能となり、諸法の諸種の現象を発生すべき作用となるのである。そこで、殺生業の根本が為される刹那に、その業因即ち種子を熏ずるので、その種子が現生若しくは未来に於いて苦果を生じ、それを受けねばならぬこととなって来るのである。

問う　第八識にあっては種子、有根身（五根）、器界（山川草木等）等を相分として、第八識の見分は能縁するのであって、身識の境を縁ずることは決して無いと言ってよい。即ち八識は各々相分を異にして、互に相縁ずることが無いのである。これが法相の所談である。身識せずして、直接手を下して殺人する場合があると言えようか。

答う　自己が手を下して殺人を為す場合、身識を離れるわけにはいかない。

問う　第六識に於いて無表業を得するというならば、決して第八識を俟つ必要がないこととなる。又もし第六識において業を得しないならば、未だ得しないから、随って第八識も業を得することがないであろう。もしも独頭の意識は分別識であるから縁じないが、五倶の意識が縁ずるというならば、五倶の意識の所縁は対境のありのままを縁

ずるから自己が殺す相手をば、ただ相手としてありのままに認識する（縁ずる）のみであって、未だ殺意を起した業とはならないと言わねばならぬ。右のような難を如何にして免れ得るか。

答う（転計）それは第六識に殺業し、第八識には殺人の業の種子を熏ずる。即ち第六識は業相、第八識は業体となすと言えよう。

批評　もしも其のように説くならば、他人の身体を認識し、殺人する際、他の身触を本質とはなし得るが、殺人する自己の親所縁となし得ないことになろう。随って法相の意より窺うならば、自己の身触を自己が縁ずることとなり、他身を殺害するという義が成立しないこととなる。我々が人間に生れても、地獄に堕ちても、まったく唯心己心の自心変の果報となり終り、この考えを推し進めるならば、証るというも自心変の果報ということに蹈踏しなければならなくなる。上述の如く、第八識を造業の主体と考えれば矛盾を来すことになるであろう。

転計　第七末那識において業を得する。

批評　第七識は実我の見であって、常相続の識である。若しも之に殺人の業を得するとすれば、その際我見というものが断ずることとなる。我見が断ずるとすれば、輪廻する主体が無いこととなる。随って第七識が切れ間なく相続すると考えられている限り、他の業によって断ぜられてはならない。依って第七識も、造業してそれを得する主体とは為し得ないであろう。

上述の如き部派仏教の第六識や法相の第八識の説は、何れも小乗、もしくは権大乗の域を脱し難い。

問う　造業の主体は何か。

答う　第六識と言ってよい。有漏業も、更に無漏業も第六識に得する。小乗や権大乗は論外として、かの天台の諸法即実相の一元的思想より言えば、染浄・仏凡等の諸々の差別があるけれども、平等界より言わば永く二にとどま

らず不二なるものである。第六識に有漏善悪の諸業をなすが、また其識において証悟さえも成立する。即ちかかる心識は無自性であって、迷悟の何れにもなり、これを造業の主体と言っても、何等差支ない。

(16) 迷悟の主体と頼耶

問う　往生の主体、輪廻転生の主体に阿頼耶を擬するのは権大乗教的であり、『往生論註』に、穢土の仮名人と浄土の仮名人とが不一不異であるという説き方の方が実大乗教的ではなかろうか。

答う　その通りである。『仏説無量寿経』下（真聖全一・三六）に魂神精識とあるのは、一見すれば阿頼耶識ではないかと思わしめるが、そう言わない方が良い。主体とは、巴利文阿含部の経に屢々出る manomaya kāya 意生身である。即ち「こころ」である。此れは『往生礼讃』の終りに出る心識と同じものである。そして、何者が転生して行くかという考え方は、実は俗諦の上の所談である。阿弥陀仏の大願業力という場合も亦これ俗諦上の所談と考えられる。勝義からいえば、生即無生であって、往くも還るも無い。この意を示すのが仮名人という語である。又有漏・無漏の分別も世俗の上のことといわねばならぬ。

問う　無漏の信を有漏の阿頼耶に貰うとすれば、自心変の浄土であり、それが有漏の浄土ということにならないであろうか。

答う　その通りである。但し、有漏・無漏ということは、世俗の上の所談であって、凡情に投じていうことは注意すべきである。

三　宿業論と自由意思

(17) 宿作外道と偶然論

問う　宿作外道の主張は何うか。

答う　現世に受ける苦楽は悉く前世において定まったものであると論ずる尼乾子外道の類をいう。『義林章』一本（大正四五・二四九c）や『瑜伽論』七（大正三〇・三〇八c）に掲げる外道十六宗の中の諸因宿作宗（宿作因論）はこれである。澄観の『華厳玄談』八（刊本十五丁右）に左の如くいう。

第十に宿作論師とは、一切衆生の苦楽の報を受くるは、皆往日の本業の因縁に随ふと計す。是の故に、若し持戒精進有り、身心の苦を受くれば、能く本業を壊す。本業既に尽くれば、衆苦尽く滅す。衆苦尽く滅すれば、即ち涅槃を得。是の故に宿作を、一切の因と為す。……涅槃の三十五に広く此の見を破せり。

と。又『十住心論』三末（大正七七・三三三c）にいう。

彼の所計は、世間の士夫現に受くる所の苦は、皆宿作の悪を因となすに由る。勤精進に由りて旧業を吐くと執す。故に、自餓投巌して、諸の苦行を修す。

と。

問う　偶然論の主張は何うか。

答う　これは六師外道の一人たる富蘭那迦葉の説で、宿作外道と共に、一種の運命論である。『雑阿含』三（大正二・二〇c）には次の如くいう。

我聞く。富蘭那は諸弟子の為に説法し、因なく縁なくして衆生に垢あり。因なく縁なくして衆生は清浄なり。

と。又『長阿含』一七（大正一・一〇八a以下）『沙門果経』にいう。

彼の不蘭迦葉は我に報えて言はく……恒水の南に於いて衆生を臠割（らんかつ）するも、亦悪報有ること無く、恒水の北岸に於いて大施会を為して一切の衆に施し、人を利する等の利も、亦福報無し。

と。巴利文『相応部』四六、五六（南伝一六上・三三二）にも、
　無智無見に因なく縁なし。……智見に因なく縁なし。
とある。北本『大般涅槃経』一九（大正一二・四七四b）にいう。
　今大医あり。富蘭那と名づく。……諸弟子の為に、是の如き法を説く。黒業あることなく、白業有ることなく、白業の報なく、黒白業なく、黒白業の報なく、上業と及以び下業あることなし。
と。更に又『注維摩経』三（大正三八・三五〇c）にいう。
　其の人は邪見を起して謂はく、一切法は断滅性空にして、君臣父子忠孝の道なき也。
と。富蘭那迦葉は無因論を主張した。即ち、迷悟等にはすべて因縁なく、善悪の諸業にも亦すべて果報がないと説いたのである。

（18）仏教業説の誤解

問う　仏教業説は何時も正しく理解されたか。

答う（速見）　仏教の業説は古来しばしば運命論、宿命論と混同されて来た。社会制度の下、業が誤解され易い状態におかれたことは日本の歴史の上で言える。古き貴族社会や、鎌倉以後、徳川時代の封建社会制度の下、町民や農民達被支配階級の者は強き権力者支配階級の下にあって、その境遇は誠に惨めであり、実に無力であった。たまま団結して一向一揆の如き形を取って闘争したこともあるが、結局は強い権力によって抹殺される状態であったから、おのずからここに諦らめの思想となった。現在の惨めなる境遇は過去世の業の結果によるという宿命観となり、宗教の力に依って将来の運命を打開しようと考え、死後浄土に往生するという教法が賑わうこととなるのである。業の思想は惨めなる境遇にある者、無力なる大衆に、あきらめを押しつける勝者の武器となり易い。業が宿命

論的形態を取るものであるから、現代の進歩主義的思想をいだく青年や心ある人々から業を批判し、仏教を非難するに至るのである。そこで、何うしても宿業の考え方を正しく理解するよう啓蒙せねばならない。

(19) 宿業と運命との同異

問う 仏教で説く宿業の考えと、運命ということと、何処が異るか。

答う（明石） 宿業と宿命（運命）とは似通っているようでも、両者の間に自ら区別がある。あらゆるものを宿世の運命に依るとなしても、又万物創造の神の意志となしても、何れも我々人間に取って真に諦観（あきらかにみる）することの出来ないものである。仏教に説く縁起、業感縁起に依れば、ものを諦観（あきらかにみる）することが出来る。仏教の業説にあっては、その感果の時期に四種類を分ける。即ち順現業、順次業、順後業と順不定業とである。即ち定業と不定業を分けたのである。不定業の中に時不定と果不定を区別するから、すべてのものを運命的に決定していると見る考え方とは相違する。しかし善因善果悪因悪果と説くから、幸不幸は偶然であると説かない。このような業感縁起はものの真相をあらわしている考えと言い得るのである。

(20) 宿業を説く理由

問う 仏教で宿業を説くのは何故であるか。

答う（月輪） 宿業を説いて人々に宿業への衝撃を与える為である。其れを与えて、人々をして真実の自由意志を考えしめるのである。実に我々は念々刹那刹那に迷悟苦楽昇沈を現出すべき出発をなしつつある。そのことを知らしめ反省せしめる為に宿業を喧しく言うのである。要は主として我々を反省させ、将来を慎しましめるに在る。

(21) 仏教と自由意志

問う 宿業を説く仏教において、自由意志という言葉や思想があるか。

答う（明石）『論事』(Kathāvatthu 23) に、issariyakāma という語があるが、これは自由意志ということである。又、Gokhale 本『梵文倶舎頌』二九六偈（業品偈第七三）には saṃcintya（故思）とあり、称友の『梵文倶舎論疏』（荻原氏校訂本四六六―七）には saṃcetaniyaṃ karma（故思業）という語を使っている。『倶舎論』一八（大正二九・九六c）に、

意楽とは謂はく所有の意趣なり。我応に如是如是を造作すべし。我当に如是如是を造作すべし。

というのも、自由意志を示すものである。又同論（大正二九・九七a）に、

審思に由るが故にとは、謂はく彼の所作の業は、先に全く思はざるには非ず。卒爾の思作に非ず。

とあるのもそれである。この自由意志とは『倶舎』にいう如く、ああしたい、こうしたいと、自由に思う意志活動をいう。これに二種があって、凡夫の場合は染汚的、向下的の自由意志であるが、そのほかに、善悪を判断し、因果の道に契った上において、自己発展に向うところの不染汚的、向上的の自由意志がある。

(22) 自由意志の真義

問う　自由意志の真義は何うか。

答う（月輪）仏教において自由意志と言っても最も穏かに響くのは解脱への自由である。自由意志とは決して放縦であってはならない。真実の自由に立って善業を積まねばならぬ。出来てしまった悪い結果を兎や角言うのではない。我々の妄見の為に、本当の自由意志を不覚にも不自由となしている。その不自由ゆえに我々は悪業を造っている。そこで我々は過去に向っては仕方がないが、将来その前車の轍を踏まぬようにすべきである。このように、将来の発展を目指すものが、現に宿業を説くことの意味でなければならない。仏教徒の行為に於いては、宝籤を抽くがような偶然論は善くない。ここに宿業を諦観して自由意志により善に進むのである。又、その善への自由意志が

出来ないときに、そこに仏教では懺悔を教える。念々称名常懺悔の意味もここに存する。

問う 我々凡夫の自由意志は環境に引きづられるからこそ環境の整理が大切であろうか。

答う（月輪） 環境に引きづられるであろうか。博奕打ち仲間に這入れば博奕打ちとなり、寺院参詣が習いとなればそれに引きづられて善い人となる。仏典中諸処に、善知識に親近せよと教えるのは其の為である。併し現に環境に支配されて善き場所に手足の運び得ないこともある。例えば終日重労働して寺院参詣などの出来ない人がある。このように環境整理の不可能な場合も屡々あるが、その際わが身体は仮令悪処にいようとも、心の方面、精神の方面は自由に、其れに是非とも打ち克たねばならない。実に遊女にも念仏の心が有り得るのである。そういうことが自由意志である。

（23） 厳粛なる宿業観と自由意志

問う 『歎異抄』第十三章（真聖全二・七八二）に、

よきこころのおこるも宿善のもよほすゆへなり。悪事のおもはれせらるゝも悪業のはからふゆへなり。故聖人のおほせには、卯毛羊毛のさきにいるちりばかりも、つくる罪の宿業にあらずといふことなしとしるべしとさふらひき。

とあり、又『同書』（同上・七八三）に、

なにごともこころにまかせたることならば、往生のために千人ころせといはんに、すなはちころすべし、しかれども一人にてもかなひぬべき業縁なきによりて害せざるなり。わがこころのよくてころさぬにはあらず、また害せじとおもふとも百人・千人をころすこともあるべしとおほせのさふらひしかば、われらがこゝろのよきをばよしとおもひ、あしきことをばあしとおもひて、願の不思議にてたすけたまふといふことをしらざること

をおほせのさふらひしなり。

ともあり、又『御文章』四帖九（真聖全三・四九二）に、

当時このごろことのほかに疫癘とてひと死去す。これさらに疫癘によりてはじめて死するにはあらず。生れはじめしよりしてさだまれる定業なり。さのみふかくおどろくまじきことなり。

とある。右のような厳粛な宿業観のあるところ、自由意志の成立する余地があろうか。

答う（藤原）仏教に於いて自由意志が認められてあることは人の共許する所である。先に引用の文章には、何れも皆過去の業と自由意志との相剋、深刻な戦いが現わされているのである。

補説　人間が煩悩の為めにおし流されて行くのは、煩悩の流れに順うのである。之を仏典には順流といい、その流れに逆らって解脱の道を辿る方面を逆流というが、真の意味の自由はこの逆流の方面に存する。この観点から眺めるならば、仏典に厳粛なる宿業が語られる反面には、必ず向上の方面、仏となる自由意志の側が説示された。以下に掲げる文は向上への自由を強調したものと見られよう。『末灯鈔』第十六章（真聖全二・六八一以下）に言う。

なによりも聖教のをしへをもしらず、また浄土宗のまことのそこをもしらずして、不可思議の放逸無慚のものどものなかに、悪はおもふさまにふるまふべしとおほせられさふらふなるこそ、かへす〳〵あるべくもさふらはず。……この世のわろきをもすて、あさましきことをもせざらんこそ、世をいとひ念仏まふすことにてはさふらへ。としごろ念仏するひとなんどの、ひとのためにあしきことをし、またいひもせば、世をいとふしるしもなし。されば善導の御をしへには、悪をこのむ人をばうやまひてとをざかれとこそ、至誠心のなかにはをしへおかせおはしましてさふらへ。

と。又『同』第十七章（真聖全二・六八六以下）に次の如く説く。

わざとすまじきことゞもをもし、おもふまじきことゞもをおもひなどせんは、よく〳〵この世のいとはしからず、身のわろきことをおもひしらぬにてさふらへば、念仏にこゝろざしもなく、仏の御ちかひにもこゝろざしのおはしまさぬにてさふらへば、念仏せさせたまふとも、その御こゝろざしにては順次の往生もかたくやさふらふべからん。

と。更に『蓮如上人御一代聞書』本、一〇五（真聖全三・五五八）にいう。

　時節到来といふこと、用心をして其上に事の出来候を、時節到来とはいふべし、無用心にて出来候を、時節到来とはいはぬことなり。

と。『仏説無量寿経』巻下に説かれている五善五悪の勧戒も、五悪を去って五善へ進ましめる自由を認めずしては、意義なき教説となり終るのである。たとい五悪の者が本願に救わるる正所被なることがあらわれるにしても、信後につつしんで向上への道を歩み、また具足戒などは形式的にはたもたなくとも、せめて在家仏教徒としての五善を持し、放縦を去って善につく大乗仏教徒の心構えをなすに役立たしめる方面が含まれていることは当然のことと言えよう。

問う　『歎異抄』第十三章に（先の文参照）一切は宿業であると説き、或は『同』第二章（真聖全二・七七四）に「いづれの行もおよびがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし」と述べ、又『散善義』（真聖全一・五三四）には「決定して深く自身は現に是れ罪悪生死の凡夫、曠劫より已来、常に没し常に流転して、出離の縁あることなしと信ず」とあるが、其等の文章の示す所は、我等の自由意志、向上の方面のないことを示すものではなかろうか。

答う（藤原）　出離の縁あることなしと歎かれているところに、そこには、ああ言う世界よりのがれて、永遠に救われたいという反省がある。自由意志を認めないのではない。それを認めていても、その通りなかなかうまく実行出来ないので歎かれたのである。其れは何が原因しているか。即ちそれは曠劫より已来の業、悪い方面の業に引きづられるからである。しかるに其れを打ち破るのは如来の智見である。それは名号のほかはない。名号聞信によってのみ、本来あるべき姿に至りうることを知らせたのが、先の『歎異抄』の文の狙いである。

問う　疫癘で人が死亡するのは、生れはじめしよりして定っていた定業という疫癘章の意味するところは、運命とあきらめさせるという思想ではないか。

答う　これは、遡り得ない過去業のあらわれに対する諦観を教えたもので、この諦観なくしては自由の天地への飛

躍はあり得ないことを知るべきである。この諦観とは安価なあきらめではない。所謂あきらかに見る諦観である。疫病にしても、天から降ったものでも地から涌いたものでもない。必ずや人間の不養生不摂生が原因となり、消極的には消毒が不完全であったとか、注意が足りなかったとかという様なことが原因をなしているのである。その事実を明かにすることは諦観である。そして其の事実が明かになれば、責任の所在は結局不養生であった自分、不注意であった自分に帰するわけで、人をのろい、世をのろうことが出来なくなって来る。即ち責任を自分自身で感じていかねばならなくなるのである。そう言うことが業感である。そこで疫病で死亡するということは、結局他人が殺したのでなくて、不注意不摂生であった自分にその死の第一原因があるというわけである。勿論蓮如上人時代は社会一般に衛生思想も乏しく、治療医学の進歩もなく、手当看護も不充分であったことは間違いないが、此等は悉く所謂縁の分斉であって、そういう点は社会全般の責任（共業）ということになるわけである。結局個人的や社会的責任に於いて其れを感じていくところに、個人も注意するようになり、社会全般も文化的に向上せられ開拓せられ、その様な悪い病気の発生しない様な施設をなすことになるのである。ここに於いて業と自由意志とは、矛盾しないで、立派に両立するのである。

問う（生山）人間の行為が、過去の行為に依って規定されることは確かである。しかし、自由意志が認められる以上、人間の後の行為が、前の行為と何等かの関係があるとすれば、それは過去の行為の連続にしかすぎないのであって、相互交渉の域を脱するものではなく、過去の行為の束縛から脱することが出来ず、自由とは言っても不自由となろう。そういう意味の自由ならば、人間の行為というものの意義が極めて軽いものとならないか。現在の行為が自己の行為を左右するという強い意味を持つことが許されるならば、過去の行為は、ここに断絶せられるということがあるのではないか。

答う　業の説かるる真義は過去にかえりみて将来を慎しむところにあり、過去に向えば不自由であるが、未来に向っては自由であることを知らせる為である。又この自由は絶対的自由でなく相対的自由であり、相対的自由であるからこそ無内容でなくなる。又業思想は因果の考えの上に成立し、前に述べた様な仏教因果論の諸種の特色があり、その中に示した如く、因果は連続の上で語られるから、業も亦断絶があり得ない。即ち現在の我々の行為は、過去の其れを担うものであり、又未来へ向っての新たなる出発となりつつあるものである。三世という広い目、長い目でものを眺めることは仏教の本筋であるから断絶なるものは言えまい。もし三世の業の連続と、前後の関連を見ないならば、それは業思想の域を超脱することとなる。断絶ということを考えなくとも、決してあらゆるものが運命論的に決定というわけではない。現在の行為が自由であるためには過去の束縛が完全に断ち切られていなくてはならぬという考え方は、全く絶対的自由の考え方である。今ここに我々が業と自由意志と言っているのは、業の思想の上に相対的自由を示したのである。自由意志ということで以て、過去業の絶対的断絶を説くならば、縁起の理が立たなくなる。真に証りを開くという場合には絶対的断絶が言えよう。離繋果は因に当るものがないと言えるからである。即ち因果の連鎖は断絶すると考えうる面がある。しかも択滅涅槃さえ、因による果という考え方もあって、それは生因の果ではないが得因の果ともいえるのである。且らくこの証りを除外すれば、解脱の自由は相対的のものであって、何等かの惑よりの解脱である。そういう解脱は過去に宿善を積むとか、聞法するとか、六度を行ずるとかそういった連続連鎖の上にあることで、決して観念的主観的な断絶、機械的な断絶ということで説かれてならない実践的な面を包蔵しているのである。

問う（藤原）　自由意志の起源（オリヂン）は何処にあるか。

答う（明石）　『起信論』において、内外互具の熏習が説かれているが、これは自由意志に根柢を置き、それが中心

になっていくのである。向上・向下は、一種の自由な選択であって、そこに内熏外熏ということがある。平生よき教養を持ち合わせている者は善き選択をなし、そうでない者は悪しき選択をなすという面が考えられ、過去業に支配されて、自由がないかのようである。併し業には順現業、順次業、順後業、順不定業というものがあり、悉く皆決定業というわけではない。因の業というものが当然考えらるべきで、ここに自由意志がある。因業を認めねば、自由意志といっても過去に繫がる面のみとなる。因業を認める故に、惑よりの解脱があり得るのである。我々の上に於いては相対的自由意志があるのであって、絶対的自由意志はないといってよい。

補説　迷いと切離した自由は、大乗仏教でいう自由ではない。我々の束縛（不自由）とみなしているものが、実は自由の内容でなくてはならない。生死輪廻のままが、実は仏陀の本願力（自由）の内容なのである。自由ということの真実の意味は、還相廻向の薗林遊戯地門的自由である。悩みの種子が全然なかったら、絶対自由といっても無内容となるであろう。そこで悩みあるところ、自由があると言ってよい。そう言う意味に於いて相対的自由である。又四弘誓願に、衆生無辺誓願度と言うが、衆生が無辺であるからこそ、内容ある自由と言うことが出来よう。

問う　社会学では自由意志を何う考えるか。

答う（大友）　決定論、自由論は大なる問題である。今迄の論議では、いかにも必然と自由とが正反対であるかのように受け取られる。必然性が認められるならば、自由は認められぬと言うべきであろうか。反対に、自由が認められると、因果の法則は否定されるとすべきであろうか。私の考えでは、必然があるからこそ自由があるのである。すべて因果の法則によって、必然関係に於いて自由を認めるのが仏教である。因果撥無は外道なのであり、因果の関係に於いて、すべては成立すると見るのが仏教でなければならぬ。故に必然の業を否定する如き自由はあり得ない。必然を幾分でも否定する如き自由があるならば、因果撥無の外道に近づいているものと断じて差支ない。仏教

である限り、因縁所生で以て、すべてを解釈すべきである。偶然ということについて先に意見が出たが、偶然というのは原因なくして起ることではない。偶然とは如何なることをいうか。それは因果関係と結びつけられない（と考えられる）現象はすべて必然ではあるけれども、同時に起っている現象の間に、因果関係のない現象がぶつかっている場合、偶然というのである。そこで必然のない偶然は存在しないと考える。例えば私が汽車に乗ったが故に汽車が衝突するのではない。衝突には必ずしも私が汽車に乗らなくてもよい。（即ち私の乗車と汽車の衝突との間には、因果関係が無いのである）。必然的に私は其の汽車に乗ったであろうが、色々な必然現象に依って汽車は衝突し顚覆したのである。即ち二つの必然の結びついた場合、偶然という言葉がつかえると考えられる。随って因果関係なき偶然はない。然らば自由はどうして成立し得るかと言えば、種々の必然の複雑な組み合せの中に、どの径路を選択するか、その選択が自由なのである。それは個人的なものである。又何れを選択するかは、其人の教養や学識等に依るから、矢張り其れは必然と言える。其人の判断が教養に依るにしても生まれつきに依るにしても、其人自身によって選択される故、それを自由と呼ぶ。之を要するに、必然でない自由は存在しないので、必然あるが故に自由があると考えるのである。

問う（遊亀）そのように説明する自由はそれでよい。併し過現未の三世に亘る自由は何うか。因が有れば必ず果があるというのが仏教の説である。併しそのように説けば、現在の我々の過去（世）から、大きな枠に這入っていなくてはならないことになろう。この点についてなお疑問がある。その点は何うか。

答う（大友）生まれる前の過去とか、死後の未来ということなどは、少くとも私の専門の社会学では言わない。

問う　仏教では偶然を何う考えるか。

答う（明石）偶然というのは仏教の話ではなく、外道の所説である。仏教の因果論では、因が有れば果があると言

っても、それだけではなく、必ず縁が加わらなければならない。自由意志というのは、その縁の産物と考えられる。

批評（遊亀）そうすると、我々のいう自由意志は成立しないこととなる。

問う（大友）正しく自由意志を如何に説くか。

答う（遊亀）我々の言う自由意志とは、現在において我々が新しく加えることに依って、因果の系列とか方向とかを転換さすことである。

批評（大友）それは矢張り因果の系列である。

批評（遊亀）他の方向に転換させるものが自由意志である。

問う（深浦）それが仏教で説く縁である。そうではなかろうか。

答う（遊亀）我々が自由意志というのは、何ものからも因果性を借らないでなすものである。

問う（大友）我々はそういう自由は認めない。それを認めるならば仏教ではない。それは外道ではないか。

答う（遊亀）我々の考えは絶対無から出発したものである。今迄聞いたような、そういう主張の自由意志ならば、大きな形のものとして、一応決っている様なものが考えられているのである。そうして、その大きな枠内に一応決っているものの範囲で選択するものは何か。普通の範囲内に這入って行くという過程（プロセス）に自由があるということになるのではないか。随って、我々の選択し得る範囲が決っており、それが決っているとすれば、結局宿命論に陥ることになろう。

批評（大友）勿論、宿業であるからその通りである。

問う　諸種の行為の、選択という自由は、何に基づいて為されるか。

答う（大友） 選択に際し種々の 要求が起る。 上品な要求や下品な 要求が出て来る。 そうして其人の教養等に依って、其等の中から選択するのである。 選ぶ方から言えば、 自らに依って方向を決めるわけである。 選択する場合、例えば不法に尨大な要求は満たされないけれども、 自分は此の程度にしようという如き考え方があり得る。 そういう意味の自由を我々は持っている。 いずれを選ぶかという場合、 一歩を踏み出すことに依って其人の運命が違って来ることになる。 そういう複雑な組み合せに、 人生社会すべてが、 必然の中に自由を持っているのである。 自由なるものは、 其人が目的を実現するためにある。 例えば或人が飛行機で米国へ行こうとする場合、 飛行機自体は物理学的法則に依って動くが、 米国に到着するという目的を達することに基づいて、 そのために自由があるのである。あくまで必然あるが故に自由があると言わねばならない。

問う（遊亀） 業というものを考える時、 今の自分が或る一つの立場に置かれるということは、 或る程度理解出来る。 併し既に早や方向が決っているものならば、 我々が行為するという意欲が出て来ないではないか。

答う（大友） 全然新しいものを創造し、 つくり出すということをいう場合にも、 社会的条件の下に於いてである。其人が決然と起って道を一筋に進んで行くというのではない。 種々の社会的な因と縁とが複雑にあるが、 そこに於いて其人の体格なり、 教養なり、 又は思想や意志等によって、 選択し行動するところを自己の自由意志というのである。

問う（遊亀） 或るものを選ぶといえば、 自分の行動というものが出て来ないであろう。 それは自分の行動とは言えまい。

答う（大友） あるものを選んでも行動と言えないことはない。 全然違ったものを生み出しながら、 それを業と名づけ得る。 生み出すとは言っても、 契機がなければ行為という意味をなし得ない。 又、 全然新しいものを生み出すの

でなければ行為の意味を為さないということは、我々に理解出来ないことである。

問う（大友）新しいものを生み出すとは如何なることか。

答う（遊亀）およそ目前に実際には無くとも、観念的に考え、あの道でなく、この道に進んでも、それは選択と言える。併しそれは新しく生み出したとは言えぬ。併し今はそうではない。新しいものを生み出すとは、或るものを否定する能力である。即ち創造ということは、常に過去を否定するところにある。要するに与えられたものを否定するのである。このように新しいものを創造するのが本当の意味において自由と言えるのである。

批評（大友）それが我々のいう選択である。

批評（深浦）人間は教養等によって創造するのであるから、其の点自由意志である。そこは又過去の業という枠の中にある。過去の業を続かすのが縁であるが、自由意志というのが、すべてそういう意味に当るであろう。業が続いて行くということは、唯業だけではなく、縁が加わらなければならない。その縁とは間接縁である。

(24) 自由意志成立の根拠

問う　自由意志成立の根拠は何うか。

答う　『仏地経論』三（大正二六・三〇六a）には左の如き注目すべき説を為している。

又如虚空含容一切身語意業者。如二太虚空一。雖レ無二作意一。而能容二受有情三業一。身語二業有二形礙一故。可二須容受一。意業云何。非三無形質有二対礙一故。須二他容受一。即以二此事一名為二容受一。謂彼生時不レ為二障礙一。

と。即ち、三業共に心であり、思の心所を体とするが、その業が无障碍（虚空）を根拠として成立するという。又『雑集論』七（大正三一・七二七c）には、

(1)他所教勅故思造業。(2)他所勧請故思造業。(3)無所了知故思造業。(4)根本執著故思造業。(5)顚倒分別故思造

業。

を説き、「故思」という語を以て自由意志を説く。思うに、業の自由意志としての性格を、一方は存在論的に無障碍を以て根拠づけ、他は価値的に故思（意志に依る選択の如きもの）を以て根拠づけたものと言えよう。

更に『瑜伽』一四（大正三〇・三四八c）に依るに、向上への「欲」に次の如く三種ありと為しているが、これは自由意志に相当するものと言えよう。文に曰く、

又有二三種諸有情類一。欲為二根本作業方便一。一為レ得二勝解一。二為レ得二勝自体一。三為レ証二勝解脱道一。

と。

四　社会と業の諸問題

(25) 仏教の社会観の問題

問う　仏教の社会観は何うか。

答う　仏教を生み出した背景をなす印度人の思惟方法として特徴的なものは、中村元博士が、(1)普遍の重視、(2)否定的性格、(3)個物及び特殊の無視、(4)万物一体観、(5)静止的性格、(6)人格の主体的把握、(7)個我に対する普遍我の優位、(8)普遍者への随順、(9)対象的自然界からの疎外、(10)向内的性格——内面的反省的科学の発達、(11)形而上学的性格、(12)寛容宥和の精神であると説く。今仏教的思惟の根柢を探れば、縁起にあるというべく、仏教教理史上種々に発展して、業感縁起、頼耶縁起、真如縁起、法界縁起等の説として展開されているのである。仏教の社会観と言っても、この縁起観のほかではあり得ない。そうして社会的行為というものは、阿毘達磨においては共業として論究された。これは個人的行為としての不共業に相対するものである。又仏教が時代の流れを眺める史観としては、

時代は後になるに随って堕落して行くと考える正像末三時思想や五五百年説等がある。これは社会進化が説かれている現代、又諸般文化の向上が事実上経験出来る我々の時代としては、再検討さるべき問題であると考えられるのである。

(26) 三時思想と五五百年説

問う　正像末三時思想や五五百年説は、歴史的に言って印度に発生したものと言えるか。

答う（小笠原）　今日の歴史研究の段階では、三時思想は印度にはなかったとされるようである。併し印度に於いても末法末世（澆季）の思想はあった。その末法思想は仏法が仏陀の時世から隔ることをいうたに過ぎない。次に五五百年説は烏萇（Uḍuyānaka）の尊称（Narendrayasas）（五一七―五八九）の飜訳した『大集月蔵経』に出ている。この五五百年説と先の三時思想とは、両者の関係が不明であり、或いは前後関係になくて同時にあった思想かも知れない。五五百年説の出ずる『月蔵経』の成立地に関しては確答し得ぬ状態にある。漢訳される以前、梵本が西域から来たとは言うが、『月蔵経』は尊称の意訳的のものであるから、漢訳されている内容そのままの経典が印度成立であるとか中央亜細亜成立であるとかと確言することは出来ないであろう。

中国に於いて三時思想が顕著に現われたのは、六朝の末頃、即ち隋朝の前である。ことに此の思想は北支で起った。これを発生史的に見ると、鳩摩羅什の飜訳した経典等の中に末法末世という。しかし此れは正法に対する末法であり、未だ像法という考え方はない。それが後になって、末法が像法の考え方に置き換えられ、像法の次に末法の世という考えとなる。初めて此の考え方を出したのが南岳恵思禅師である。中国北斉の法上が仏滅年代を算出し、これが後世仏滅年代算出の基本となっている。この法上の仏滅年代の算出が日本へ受け継がれる。そうして、恵思禅師の『立誓願文』（大正四六・七八九b以下）では末法に入って何年と示した。これ全く恵思禅師の時代観であ

るといえる。

問う　正像末の三時を分つに、何等か模型となったものがあろうか。

答う　阿毘達磨論書においては、有為法に生・住・異・滅の四本相を説いて居り、又成・住・壊・空の四劫説もある。恐らく其等の考え方が正像末三時思想成立の模型になったのであろう。

問う　日本では何時末法思想が起ったか。

答う（小笠原）　平安朝の中期以後に末法思想が起った。その末法思想を述べた代表的な書物は『末法灯明記』である。この書が伝説の如く果して最澄の著であるか否かについては異論がある。しかし兎も角、中国から日本へ末法思想が伝わり、其の考えが比叡山で成立したということは言える。又、平安朝にあって、関白兼実の『玉葉』六十六巻中、諸処に末法思想が出ている。その当時、平安京には天災地変（地震等）があって、末法という考え方が一般に弘まって行った。中国とは五百年ばかり後れて、日本にも末法思想が起ったのである。五五百年説の方では、仏滅後二千年に末法に入るという。

(27)　三時を認めぬ者

問う　正像末三時が来ないと考えた者が仏教徒中にあったか。

答う（小笠原）　道宣律師や天台大師にあっては此の三時思想が漠然としている。道宣は末法ということを認めてはいるが、しかし所謂末法観を持ってはいなかった。末法の説かるる文献は見ていたようであるが、彼には確乎たる末法観は無かった。何となれば彼は戒律は有効であるというているからである。

(28)　基督教終末観との異同

問う　基督教終末観と三時思想と何う違うか。

答う（藤本）　終末観のことを英語で eschatology というが、此れは「世界の終りにおける未来観に対する研究」とか、「死と最後の審判」とかという意味の語である。現実の人生には矛盾が多く、善人も悲惨の日を送り、悪人も栄え、正しき民族も独立さえ許されずして圧迫せられているが、最後審判の日には神から正邪善悪が審判せられるとなす。即ち基督教終末観は神の義をどこまでも通そうとすることを中心観念としているのである。然るに仏教の三時思想にあっては、仏滅後漸次時代が推移して、教行証が次第に淪亡して行くという。

問う　現代の基督教神学に於いては終末観を如何に考えているか。

答う（藤本）　最近の神学者の解釈に従えば、我々は念々に神によって審判されていると説く。即ち我々は何時もつねに最後の審判に臨んでいるという。基督教の一派では何年何月に基督が此世に天降り、最後の審判をすると予言したが、其の予言が再三失敗に帰した。然るにかかる難点をまぬがれ得る説を立てるべく、念々に神の審判が下されているという説を生じたわけである。念々に神の審判は下されているが、我々は唯それを知らないだけであると説く。何故我々がそれを知らないか。其れはその人に宗教的自覚がないからであるとする。

問う　念々に神の審判ありとの思想と、仏教に順現業を説き、業の果が此の世で現われるとなすのと如何に異るか。

答う（藤本）　仏教の順現業に於いては、果は自動的である。基督教に於いては自動的でなく、神の絶対的権限に依る審判なのである。故に両者異ると言わねばならぬ。例えば大正十二年の関東大震災の如きは、神が其の地方の人々に対し、彼等が物質文明に酔うて放縦に流れていたから、絶対の権限を以て、大震火災という天譴を加えて、それを懲らしめたのであるという様に説くわけである。

問う　念々に神の審判が下るとなす場合、歴史というものを如何に見るのであるか。

答う（藤本）歴史というものは因果の継続であって、その継続は或る程度自動的にいくものである。然るに神の念々の審判というものは、謂わば歴史を垂直に断ち切るものである。歴史を断ち切るとは、人間の計らいを否定して、神が自分の意志をあらわすことをいう。

我々人間の善悪の標準というものは詰らないものであるが、神の絶対意志は、神の善悪の標準、いわば人間のそれとは比較にならぬ優れた標準（仏教的にいえば無漏善の標準）によって意志決定して行為されるのである。何となれば神は全智全能であって絶対的のものであるからである。例えば Moses は羊飼いをしていたが、神が現われ、汝は埃及で猶太の民が難儀しているのを脱出せしめて来いと告げた。Moses は神から召されたので、無力であると自分は考えたが、否応なしにともかく神の召しに応じたわけである。

(29) 神の審判への批評

問う　神が世界を創造し、人間を造り、最後に審判する説は、仏教において如何に批判するか。

答う　『倶舎論』七（大正二九・三七c以下）に、自在天という全智全能の神が世界を創造したことに関し、左の如く批判している。

(1) 一切世間は諸々の因と縁より起るから、神の意志決定という一因から起るのでない。

(2) 神が創造しても、一切が成ずるのは因に由ると許すとすれば、神の意志一つで世間は創造されるという論を捨てねばならぬ。

(3) 世間が神の意志一つで発生するならば、一切は倶時に起るべきであるのに、現に諸法は次第に起っているから、神の意志一つで起るものではない。

(4) 神には自在の欲があって、此法は今起そう、あれは今滅せしめよう、他は後に起そうなどと欲すると救釈

するにしても、若しそのように説くならば、ものの生起は楽欲の差別に由って生ずるのであって、決して神の意志一つで起るとはいえない。

(5)　楽欲は種々あっても、神は一つであるから要するに神の意志一つでものは生起すると救釈しても、若しそのように言えば、神は唯一無差別であるから、種々の楽欲が一時に生じて、世間は無秩序となる恐れがあるべきであるのに、そうでないのは、神の意志一つで世間が生起しない証拠である。

(6)　神に種々の楽欲があるが、それを一時に倶起せしめない因が別にあると救釈しても、もしそう論ずるならば神の意志が他のものによって制限せられることになるから、神の意志一つで世間が生起するという一因論が壊れることになる。又他面、それを制限する因も更に他のものに制約され、それも亦他の規定を受けるというように、無窮に他の因を要するという不合理なこととなるから、この救釈も正しくない。

(7)　神の差別ある諸種の楽欲が、倶時に生じないで、次第して生ずるためには、更に余の差別の因を待たねばならなくなる。そこで、神の種々の楽欲を規定するには、種々の因があって、其等が相互に差別して辺際がないのであると許すならば、これ正しく仏教の無始因縁果の道理を考えているのに近い。そこで神の意志を説きつつも、遂に神の意志を説く必要がなくなって来るのである。

(8)　神の楽欲は頓に起るが、諸々の世間が倶起しないで次第に生ずるのは、神の楽欲に随って世間法が生ずるからであると救釈しても、これは道理上不可である。何となれば神の楽欲は前位と後位と無差別でなくてはならぬからである。

(9)　元来、神が世間を創造した目的は奈辺に存するか。若し喜びを生ずる為に世間を創造したというならば、自在天は世間がなければ喜ぶことが出来ず、喜ぶことに於いてすら自由自在でないことになる。

⑽　神が喜びに於いてさえ自由自在でないとすれば、同様にして三界に於いても自由自在でないこととなる。

⑾　神が地獄や無量の苦具を造って、有情を苦しめて、それを見て自ら喜びを起すというならば、そのような神は何の役にも立たないで、無用有害でしかない。

⑿　一切世間は神の意志一つで造ったとすれば、我々が現見する種々の原因や人事の力をすべて撥無し去る不合理を来すのである。

⒀　神は自ら意志決定するが、ほかの因縁が助発するはたらきを待って、まさに因となると救釈しても、そのように説けば、唯だ神という名のみ出して敬うているに過ぎず、実際上には、助発するという其の意志のほかの因縁のはたらきしかなく、決して神の意志のはたらきを要しない。

⒁　神は余の因縁の助けを必要とし、ここにその意志を決定して世間法を生起すると主張するならば、その様な神は自由自在ではないこととなる。

⒂　神が初めて世間を創造し、それ以後のことは凡べて神以外の因縁によると主張するならば、凡そ世間の初は因縁生でないから、世間も実は神と同じく無始より存在した筈であり、創造ということが認められなくなる。何となれば、神は因縁以上の存在であるから無始であるとすれば、世間の初も因縁以上なる限り、これ亦無始とせねばならないからである。

上の『倶舎論』取意の文に依って、神意説の不合理なることが明瞭にされたわけである。苦難に満ちた人生を神より与えられたもの、試練なりと受け取ることの宗教的意味を立派な事と思うけれども、神意に依るとの説明では幾多の無理に当面するから之を取らないのである。世には極悪の者があって、相当時間を費して数人の者を毒殺し、然も捕縛されずに加害者が何等の天譴を加えられないこともある。神は此の様な極悪の者を直ちに罰することをし

ないで、果して最後の審判まで待つのであろうか。又、念々に神の審判ありと主張するにしても、そのような審判は観念的なものでしかあり得ないではないか。ここに於いてか仏教の自業自得の道理が真理として万人に首肯せしめうるものを持っているのである。

(39) 三時思想と社会進化

問う　正像末三時思想は社会進化の思想と矛盾するであろうか。

答う　正像末三時ということは、仏陀の入滅以後の時代の三大区分であって、此れは教・行・証の円欠ということによって分けたものである。聖道門には時世に依って法の衰頽があるから、仏滅を離れて生れる者程、時世の悪きことについて悲泣せねばならなくなる。然るに浄土門にあっては、正像末三時を示しつつも、法滅の時世にさえ教行証があることを説く。末世には、まことに唯有浄土一門可通入路と示すわけである。一方五濁思想の方は仏陀に関係なく印度思想から出た世界観であるとされるものである。要するに仏教中、三時の支配を受けるものと否とがあるわけであるから、唯だ一般に理論的に抽象的に、世は進むか退くか等という議論は、少くとも宗教の領域に於いては学的に言えることではない。併し乍ら若しも一般的に言って、世界は進むか退くかにつき強いて解答せねばならないとすれば、世界は進歩することも退歩することもあり、それは仏教とは関係なしにそうなると言えよう。

問う　社会は進化し、生物・言語・法律・道徳、其他の面において事実上世界は進化しているのに、何故に仏教において三時思想や五五百年説が起ったか。仏教は科学と矛盾衝突を来たすのであるか。

答う　科学は因果を基礎としてものを正しく眺めていくが、仏教は物質のみでなく精神の領野に於いても、否、辺際を知らぬ広大なる宇宙を尽して、無始無終の無限の時間に亘り、万有を網羅して悉く原因と結果との法則の上に眺めていくのである。その点、決して科学と仏教と戦うべきものはない。何れも一大真理の地盤の上に建設せられ

ているから矛盾衝突を来すことはないのである。ただ科学は未完成の学であり、仮定せられた論点には必ずしも信用の置けぬものもあることを注意せねばならない。社会進化の説は、現代において、然も増勝に約して言えることであって、あらゆるもの悉く進化とは為し難く、仏教に於いて、時代が下降し悪世になるということも、増勝の面から言うことである。子璿の『金剛経疏記』(科会巻五)(卍続一・三九・五・四一七頁右a)に、五五百年説を解釈して、次の如くいう。

然るに、此れは但だ増勝に就いて之を説く。相通ぜざるに非ざるなり。仏滅後第二百年内の如き、育王に造塔あり。豈に第四に局らんや。……闘諍の代に当ると雖も、亦戒徳の人有り。是に知る。五種牢固は但だ増勝に約して説く。

と。三時説も同様に増勝に約していうのであって、決定的にすべて其の通りであるとは言えないと考えられる。教・行・証の円欠ということも、比較的其のようになっているということであろう。最も穏当に解釈すれば、或る世界は進歩してゆきつつあり、他のある世界は退歩しつつあり、因縁によって差別があるから、一律には言えないということになる。五濁の思想は大世界観といってよい。又三時思想が出て来たのは、日々時世が悪の方に下降してゆき、今が大切な時であるから、大いに精進求道すべきであるということを教える点にある。

問う　社会進化の思想と、宗教的歴史観即ち三時思想・五五百年説・五濁思想、或いは基督教終末観の如きものとは矛盾のみあって調和すべき何ものもないのであるか。

答う　宗教に立脚して言えば、凡そ終末的の考えがなくては、決して次の段階への進化があり得ないと言えるであろう。

問う　増勝に約した上で、どういう方面が進化し、何ういう方面が退化するか。

答う　社会進化は、その内容は通常経済や便利の上から云うことが多く、道徳的、宗教的、情操的進化を指さないようである。そこで、却って後世から昔の時代を慕うている。中国で堯舜の時代を慕い、日本で、聖徳太子の時代を慕うのは其例である。文明開化になるにつれ、強力な殺人兵器が製造され、又戦争形態が時代と共に残酷さを増すことは人の知る所である。『倶舎論』定品の終りに、世親は次に掲げるような悲痛極まりない言葉を以て、正法の寿の終らんとすることへの悲歎を述べているが、これは世親自ら強く宿業を感じて、つとめよかしと自他を勧誡する意味が籠っているのである。文にいう。

大師なる世眼は、久しく已に閉ぢたり。
証となるに堪えたる者は、多く散滅せり。
真理を見ずして、制すること無き人は、
鄙しき尋思に由りて、聖教を乱る。
自覚せるもの、已に勝寂静に帰し、
彼の教を持する者、多く随いて滅す。
世に依怙無くして、衆徳を喪す。
鉤の（惑を）制する無くして、惑は意に随いて転ず。
既に知りぬ、如来の正法の寿は、
漸次に淪亡して、喉に至るが如く、
（又）是れ諸の煩悩の、力の増する時なるを。
応に、解脱を求むべし、放逸なること勿れ。

と。上来永きにわたって、仏教から見た時代観歴史観を考えた。

(31) 個人的行為と社会的行為

問う 我々の個人的行為と社会的行為とは如何に関係をもつか。

答う 阿毘達磨論書においては個人的行為と社会的行為とを、不共業と共業と呼ぶ。此等は部派仏教の思想として出ているものであるが、そこを透過して、更に般若(空)の思想を通り、進んで華厳の如き思想に到達するのである。もしも華厳教学的見方をなせば、共業・不共業の両者は円融するのであり、そこでは個即全である。即ち、個が個として完了されるのは、全においてであるといわねばならぬ。そこには、全人的個人が考えられていると言えよう。

問う 我々が社会的な悩みを持つことは、仏教において之を善と称してよいか。

答う それは善と呼んで差支ない。世間一般の人々は、却って社会的な悩みを持たないで、多くは謂わば満足せる豚なのである。然るに、人間として悩みを持って来ると、自然に社会的なものとなっていく。即ち、個における悩みが、全における悩みとなるのである。自分としての悩みは、唯だそれだけならば利己的なものに過ぎないであろう。併し乍ら、真実に自分としての個的な悩みであるならば、それは自然、社会的な悩みとなる。かの共業(社会的行為)においてこそ、不共業(個人的行為)と共業(社会的行為)が考えられるのである。又逆に、不共業に徹すれば、共業を考えるに至るとも言うことが出来る。かの釈尊の成道は個的のものであったが、併し同時に又個が全人としての悩みへの出発であったとも言い得よう。個の悩みが、共通の悩み、社会の悩みへ迄進まなければ、本当のものではないと言うことが出来る。

(32) 善悪の標準

問う　仏教に於ける善悪の標準は何うか。

答う　『婆沙論』五一（大正二七・二六三a以下）に三性の標準について異説を掲げているのを左に引用しよう。『同』一四四（大正二七・七四〇c以下）にも之と大同小異の文が出ている。

㈠　若法巧便所㆑持。能招㆓愛果㆒。性安隠故。名㆑善。……若法非㆓巧便所㆒㆑持。能招㆓不愛果㆒。性不㆓安隠㆒。故名㆓不善㆒。……与㆓彼二種㆒相違。故名㆓無記㆒。

㈡　若法能招㆓可愛果楽受果㆒。故名㆑善。若法能招㆓不愛果苦受果㆒。故名㆓不善㆒。若法与㆓彼二種㆒相違。故名㆓無記㆒。

㈢　若法能引㆓可愛有芽及解脱芽㆒。故名㆑善。若法能引㆓非愛有芽㆒。故名㆓不善㆒。若法与㆓彼二種㆒相違。故名㆓無記㆒。

㈣　若法能令㆑生㆓善趣㆒故説名㆑善。若法能令㆑生㆓悪趣㆒故名㆓不善㆒。若法与㆓彼二種㆒相違故名㆓無記㆒。

㈤　若法堕㆓還滅品㆒。性軽昇故名㆑善。若法堕㆓流転品㆒。性沈重故名㆓不善㆒。若法与㆓彼二種㆒相違故名㆓無記㆒。

㈥　若法是如理作意。自性与㆓如理作意㆒相応。従㆓如理作意㆒等起。是如理作意等流離繋果故名㆑善。若法是非理作意。自性与㆓非理作意㆒相応。従㆓非理作意㆒等起。是非理作意等流果故名㆓不善㆒。若法与㆓彼二種㆒相違故名㆓無記㆒。（脅尊者説）。

㈦　若法是慚愧。自性与㆓慚愧㆒相応。従㆓慚愧㆒等起。是慚愧等流離繋果故名㆑善。若法是無慚無愧。自性与㆓無慚無愧㆒相応。従㆓無慚無愧㆒等起。是無慚無愧等流果故名㆓不善㆒。若法与㆓彼二種㆒相違故名㆓無記㆒。

㈧　若法是三善根。自性与㆓三善根㆒相応。従㆓三善根㆒等起。是三善根等流離繋果故名㆑善。若法是三不善根。自性与㆓三不善根㆒相応。従㆓三不善根㆒等起。是三不善根等根等流果故名㆓不善㆒。若法与㆓彼二種㆒相違故名㆓無

記一。

(九) 若法是信等五根。自性与二信等五根一相応。従二信等五根一等起。是信等五根等流離繫果故名レ善。若法是五蓋。自性与二五蓋一相応。従二五蓋一等起。是五蓋等流果故名二不善一。若法与二彼二種一相違故名二無記一。

(一〇) 由レ此能引二可愛可憙可楽悦意如意果一。故名レ善。此顕二等流果一。復次由レ此能招二可愛可憙可楽悦意如意異熟一故名レ善。此顕二異熟果一。……由レ此能引二不可愛不可憙不可楽不悦意不如意果一。故名二不善一。此顕二等流果一、復次由レ此能招二不可愛不可憙不可楽不悦意不如意異熟一。故名二不善一。此顕二異熟果一。若法与二彼二種一相違。故名二無記一。(『集異門』説)。

(一一) 由二四事一故(一四四巻由四縁故)名レ善。……自性故者。謂自性善。有説。是慚愧。有説。是三善根。相応故者。謂相応善即彼相応心心所法。等起故者。謂等起善即彼所起身語二業不相応行。勝義故者。謂勝義善即是涅槃安隠故名レ善。(霧尊者説)。(『婆沙』一四四には脅尊者となす。又ここに不善と無記とは説明してない)。

(一二) 自性善謂智。相応善謂識。等起善謂身語業。勝義善謂涅槃。由二四事一故名二不善一。……自性故者。謂自性不善。有説。是無慚無愧。有説。是三不善根。相応故者。謂相応不善即彼相応心心所法。等起故者。謂等起不善即彼所起身語二業不相応行。勝義故者。謂勝義不善即是生死不安隠故名二不善一。(分別論者説)。

(一三) 自性不善謂癡。相応不善謂識。等起不善謂身語業。勝義不善謂生死。(同上)

『婆沙』に於いてさえ、右の如く数々の標準を以て善悪が判定される。一般に、自他を潤益するものと損悩するもの、二世を利益するものと否とにより善不善を判別するほか、無我の道理に相順するのと違反するのと、最も徹底して言えば、真如法性の理に契うものと背反するものと等によっても判別される。之をもし仏教の真義に達して論ずれば、善悪はもと相対性のもので、無自性のものとなすべく、仮定法であり、因縁仮生の上に善悪因果を論じう

るが、固然たる因果である筈はない。併し因縁の上にその当位として善悪は存するのである。

有部に於いては行為の道徳的完成に三位、六段の説を立てる。三位とは『倶舎』一六（大正二九・八四c）に出ずる如く、(1)加行、(2)根本、(3)後起であり、六段とは『同』一八（大正二九・九六c）に見ゆる如く、(1)意楽、(2)思、(3)加行、(4)根本業道、(5)田、(6)後起をいう。仏陀の教説は、元来動機を重んずる。併し仏教は、其の発展の目標を最高、最上、最広、周備、円満、完成に置いたから、結果論的考察をも無視しなかった。こうしたことが善悪の標準を立てるに際して考察に置かれており、三位六段説や根本業道完成の三要件（故思・他想・不誤）にも表れることになる。又善の定義において、良心的のもの（慚愧）を善となす外に、智慧（如理作意）の方面を善とみなすことが軽視されないのである。

瑜伽仏教になれば善悪の考察はいよいよ精密となった。『瑜伽』五五（大正三〇・六〇二c）には善法に六種の差別をなす。即ち(1)有レ対二治雑染一故。(2)有二離染静息一故。(3)有レ摂二受可愛果一故。(4)有レ相二続清浄一故。(5)有レ供二養霊廟一故。(6)有レ摂二受有情一故である。又『瑜伽』三（大正三〇・二九二a以下）には諸種の善法の分類を示している。

㈠　一種→無罪の義に由るが故に。
㈡　二種→生得善、方便善。
㈢　三種→自性善、相応善、等起善。
㈣　四種→順福分善、順解脱分善、順決択分善、無漏善。
㈤　五種→施性善、戒性善、修性善、愛果善、離繋果善。
㈥　六種→善の色、受、想、行、識及び択滅。
㈦　七種→念住所摂善、正勤・神足・根・力・覚支・道支所摂善。（此れ三十七菩提分法を善と見たもの）。

（八）八種→起迎合掌問訊礼敬業所摂善、讃二彼妙説一称二揚実徳一所摂善、供二承病者一所摂善、敬二事師長一所摂善、随喜（善）所摂善、勧請所摂善、廻向所摂善、修無量所摂善。（此れは六波羅蜜とは別の八種善法で、宗教的善法としての色彩が濃厚であり、五念門や五正行等の浄土教の行と関連が有るように思われる）。

（九）九種→方便・無間・解脱・勝進道所摂善、輭・中・上・世・出世道所摂善。

（一〇）十種→有依善、無依善、聞所生善、思所摂善、律儀所摂善、非律儀非不律儀所摂善、根本眷属所摂善、声聞乗所摂善、独覚乗所摂善、大乗所摂善。

（一一）十種→欲界繋善、初・二・三・四静慮繋善、空無辺処・識無辺処・無所有処・非想非々想処繋善、無漏所摂善。

（一二）十種→十善業道。

（一三）十種→無学正見乃至正解脱、正智（正見、正思、正語、正業、正命、正念、正方便、正定、正智、正解脱）

（一四）十種→能感八福生（善）、転輪王善、趣不動善。

又、諸種の悪法の分類は之に反顕して知り得よう。

『集論』二（大正三一・六六九ａ）には、善悪の標準につき左の十二乃至十三を数えている（詳解は今之を省略する）。

〔善〕		〔不善〕
1 自性の故	——	1 自性の故
2 相属の故	——	2 相承の故
3 随逐の故	——	3 随逐の故

4 発起の故	4 発起の故
5 勝義の故	5 勝義の故
6 生得の故	6 生得の故
7 加行の故	7 加行の故
8 現前供養の故	8 現前供養の故
9 饒益の故	9 損害の故
10 引摂の故	10 引摂の故
11 対治の故	11 所造の故
12 寂静の故	12 障礙の故
13 等流の故	（12 障礙の故）

又『瑜伽』六六（大正三〇・六六七c）には、善悪の諸法の差別として次の如く、夫々五種ありと述べている。

〔善〕	〔不喜〕
1 当来に可愛の果を感ずるが故に	1 当来の非愛の果を感ずるが故に
2 雑染を対治する故に	2 雑染対治の所治の故に
3 雑染寂滅所顕の故に	3 染不寂滅の所顕の故に
4 清浄住所顕の故に	4 諸染悩住の所顕の故に
5 饒益有情所顕の故に	5 能損害他の所顕の故に

次に『顕揚聖教論』一九（大正三一・五七四a）には善不善業の差別相に次の如く九種因を数えているが、これは

先に掲げた三位六段の説と比較さるべき考えであり、先のものよりも詳しくなっているようである。即ち(1)因及び田に由る、(2)事に由る、(3)方便に由る、(4)依止に由る、(5)作意に由る。(6)欲解に由る、(7)助伴に由る、(8)多修習に由る、(9)多人に由ると。又『瑜伽』六六（大正三〇・六六七c）に依れば、善不善法の強盛の因縁に次の五を数える。即ち(1)加行の故に、(2)宿習の故に、(3)摂受勝功徳の故に、(4)田事処の故に、(5)自性の故にと。

（33）善の二方面

問う　善について瑜伽仏教では概括して如何に考えられるか。

答う　瑜伽仏教に於いても智慧の方面、真如を悟る方面を善とし、又慚愧の方面を善とするという二面を分ちえよう。第一の方面については、『瑜伽』八三（大正三〇・七六五b）には善発起を定義して次の如くいう。即ち(1)内に於いて如理作意思惟の故に、(2)無間作意の故に、(3)正加行の故に、と。又『瑜伽』九七（大正三〇・八六〇a）に善発起を定義して、「一には、如理作意の如実智に由るが故に、二には三摩地の如実智に由るが故に、此の慧の無間に、如実智に由り、当に究竟を得べし」という。この智慧の方面を善とすることは、定と離れないのである。身心の平等、平安、安隠が善とされ、こうしたことから「以和為貴」という考え方も生れるであろう。之に反するものが悪行であり、『瑜伽』八四（大正三〇・七七〇a）には「又非法行不平等行現在前故。説名二悪行一」という。この考えは、阿毘達磨に於いて既に存したことについては先に示した。因みに、『婆沙』五二（大正二七・二七二a）には魔を定義して次の如く言う。そこにも悪が智慧の反対であることを知る。文に曰く、

問何故名レ魔。答断二慧命一故。或常放逸而自害故。由レ何故名レ悪。答懐二悪意楽一成二就悪法及悪慧一故。

と。次に第二の慚愧の方面は、瑜伽仏教に於いて深く考究されている。此れは唯単に良心の如きものとして智慧とは独立した存在であることが許されなくなった。『瑜伽』九八（大正三〇・八六三c）には「思択力は能く三処羞恥

と伴と為る」という。善業の基底に思択力がある筈で、それは羞恥を伴うという。慚愧と羞恥と表現に左右があっても、考え方には同じものがある。その三処羞恥の文は左の通りである。

一者他処羞恥。謂作㆓是思㆒。若我作㆑悪。当㆛為㆘世間有㆓他心智㆒諸仏世尊若聖弟子若諸天衆信㆓仏教㆒者㆖共所㆚訶毀㆙。是名㆓第一処思択力㆒。

二者自処羞恥。謂作㆓是思㆒。若我作㆑悪。定当㆔為㆑己深所㆓訶毀㆒。何有㆓善人㆒為㆓斯悪行㆒。是名㆓第二処増上力㆒。

三者法処羞恥。謂作㆓是思㆒。我若作㆑悪。便為㆓障碍㆒。於㆓善説法毗奈耶中所㆑修梵行㆒。此法若有。便壊㆓梵行㆒。是名㆓第三処思択力㆒。如㆑是羞恥。当㆑知三処以為㆓増上㆒。一世増上。二自増上。三法増上。

と。第一羞恥は他人に対して行いを羞ずるという低級な感情の善である。即ちこれは第二に比べるならば他律的である。第二は自己に羞ずるという良心的のものを善とするようである。第三羞恥は最も根本的な善の自性というべきもので、真如法性に照して違背するを羞ずるという意と考えられる。ここに羞恥は単に感情におわらず、理性と一つとなって価値標準をなしているもので、法増上という名称は実に妥当である。又、菩薩の羞恥については、『大乗荘厳経論』一二（大正三一・六五五c以下）に言う。

有羞門を以て菩薩の相を説く。一には不遂羞、慳貪を羞づるが故なり。二には小罪羞、微細の罪をも羞ぢて怖畏を見るが故なり。三には不忍羞、不忍を羞づるが故なり。四には退羞、懈怠を羞づるが故なり。五には乱羞、退定を羞づるが故なり。六には小見羞、余の小執を羞ぢ、法無我に通達するが故なり。七には異乗羞、小乗心を起し大菩提を捨つるを羞づるが故なり。

仏教は善悪の価値を判定するにとどまらず悪を転じて善を成ずる実践に向うものである。『瑜伽』八九（大正三〇・八〇四b）にも業雑染を清浄にする十種縁が説かれるのもこれである。併し多くの場合自利的方面が詳説される

のは、自利を完うした上に利他あることが自然であるからと言えよう。

（34）聖の所作と善

問う　聖の所作の方面は善とすべきか。

答う　聖の所作の方面につき一瞥すれば『瑜伽』五〇（大正三〇・五七四c）には、如来所作事業として、自現大丈夫身等の十種を示し、『瑜伽』六九（大正三〇・六八一a）には「能く世俗の言説を了知し、世間に遊行し、因に随い縁に随って、衆行を起す」等の五種業を説く。又、玄奘訳『摂論』三（大正三一・一五一b）には、諸仏の境界は一切時に能く次の如き五種の救済の業をなすという。これ等は勝れたる善というべきである。

(1)　一切有情の災横を救済するを業となす。暫見の時に於いて、便ち能く盲聾狂等の諸の災横を救済するが故に。

(2)　悪趣を救済するを業と為す。諸有業を抜き、不善処より出し、善処に置くが故に。

(3)　非方便を救済するを業と為す。諸の外道をして、非方便を捨てて、解脱行を求め、如来の聖教中に置くが故に。

(4)　薩迦耶を救済するを業と為す。授与して能く三界を超えしめるが故に。

(5)　乗を救済するを業と為す。欲趣、余乗の菩薩、及び不定種姓の諸の声聞等を拯抜して、処に安んじ、大乗行を修せしめるが故に。

此の救済の可能に関しては、**六**の問答の中に論及しているから、そこに譲る。『世親釈』一〇（大正三一・三一六b）には、諸仏の無功用業は十因に由りて成ずると説き、滅離の故に等と示している。又『集論』四（大正三一・六八一b）には、有情、業、異熟不可思議の説明をなす中に、菩薩の自在業用不可思議につき、命自在故、乃至法自

在故の十因を示した。『仏地経論』五（大正二六・三一五a以下）には、如来は機に称うて語業を示現すると説くのは、浄土教に於ける名号摂化と同趣と言える。文に曰く、

若有如是種類語業。能令有情善根成熟。聞生歓喜。得浄信楽。如来便現如是語業令彼得聞。如来雖無戯論分別由悲願力如是示現。所化有情自勝解力如是変異。謂自心外聞仏音声。如来所出一切語言称機宜故。諸天人等皆無違逆故名敬受。若不称機則不示現故。説諸仏語不唐捐。雖有衆生不順仏語。此是化作或当有益。後必信受。就総為語故。言一切敬受所説。

と。

（35）有漏業無漏業

問う　有漏業無漏業という分別は善悪の標準上如何なる位置を占めるか。

答う　善悪の標準として有漏業、無漏業の分別あることにつき考えてみるに、この無漏業は、不黒不白異熟業であるとて、『瑜伽』九〇（大正三〇・八〇九a）に次の如く説く。

若出世間諸無漏業。皆名㆓不黒不白無異熟業㆒。能尽㆓諸業㆒。若已尽㆑業。若当㆑尽㆑業。二種総名㆓能尽諸業㆒。令㆓未㆑生者当不㆒㆑生故。令㆔已生者得㆓離繋㆒故。由㆑約㆓可愛因果異熟㆒故。説㆓不白㆒。

と。無漏業は絶対的なものであるから、相対的な悪に対する善でなく、之を不白という。これは『教行信証』信本（真聖全二・六八）に、大信心海を非行非善というのと同一轍と言えよう。併しこの業を白業とみる見方もある。『雑集論』八（大正三一・七三一a）に、四種諸業差別として、第四に非黒白無異熟業を示す次の文がそれである。それは（本願）念仏の白道という時の白に同じと言えよう。

非黒白無異熟業。能尽諸業者。謂於方便無間道中諸無漏業。以方便無間道是彼諸業断対治故。非黒者離煩悩垢

故。白者一向清浄故。無異熟者生死相違故。能尽諸業者。由無漏業力永抜黒等三有漏業与異熟習気故。

と。既に『品類足論』七（大正二六・七二〇a）に於いて諸無漏法は非所断法であるとなし、其の絶対性を示しているが、かかる無漏の業では、異熟の浄土を建立することが出来るか否か。之につき『婆沙』一九（大正二七・九八b以下）に十箇の因故を以て、無漏業は異熟を感じないことを示しているが、今は此れを省略する。

（36）世間虚仮の意味

問う　『歎異抄』の「そらごとたはごと」云々とある考え方を進めるならば、社会問題を解決しようと熱心になることは正しくないとみるのであるか。

答う（大江）　あの文は、「世間虚仮、唯仏是真」ということで以て解決すべき問題である。（これは『法華経』の考えであり、又聖徳太子の御持言であった）。本願力即ち阿弥陀仏の願力のことを『論註』上（真聖全一・三〇三）に「不虚作住持功徳」という。之に反して世間の方は、虚仮であり、不住持である。即ち虚妄法の所依である。それは真実性がなく、少しもつづかず、変ってばかりいるのである。親しいと思ったものが反対の形になり、恩人であると思ったものに仇をなしたりすることが、全く虚妄業の相であって、有為転変の相であるという。然るに真如に契うたものは、不虚妄法であるから住持する。こうした意味から先の『歎異抄』の文は解釈すべきであると思う。（社会問題に冷胆になれとの意味ではない）。

追説（村上）　『歎異抄』の終りの方（真聖全二・七九二以下）に、

煩悩具足の凡夫、火宅無常の世界は、よろづのこととみなもてそらごとたわごとまことあることなきに……

等とあるのは、親鸞聖人が、人間として可能な限りの自力修行をされて、最後の結論として吐露せられた言葉であり、その結論から他力救済の教に入られ、その信の境地より、過去の自己と其の世界相をふりかえりみて、「念仏

のみぞまことにておはします」と述べられたのである。そらごとたわごとの人生という述懐は、仏智見より返照せられた人生及び人間の真相であって、絶対者の前に置かれた相対界の相に外ならないことは、恰も悪人正機と言っても、道徳的な善人に対する悪人の意味でなく如来の前に置かれし悪人であるのと同様である。随って、現実社会の諸問題を冷視したり、現実生活に於ける人間の努力向上のいとなみを無意義とはなさないのである。

(37) 行為と子孫への影響

問う　自ら転迷開悟することを第一義とする仏教に於いては、自己の責任という意味の行為（業）の考え方が中心をなすのである。即ち自業自得ということになる。然るに、世間には親の因果が子に報うなどという。果して我々一代の善悪の行為又は習性は、子孫にまで影響を及ぼすであろうか。若し影響するならば、其れは遺伝としてであるか、苦楽（幸不幸）としてであるか、或いは教育的感化としてであるか。

答う　『易』の文言伝には、

積善之家必有㆓余慶㆒積不善之家必有㆓余殃㆒。

と言っている。これは親の因果が子孫に影響を与えるというのである。親が子孫に対して、教育とか躾とかということに於いて影響を与え得る場合の多いことを我々は知っている。併し乍ら、個人が一生の間に作った行為や習性等が、心の上とか肉体上とかに、遺伝的に影響すると言えるであろうか。科学的な実験をみるに、親鼠の尻尾を切り、子が生れても切り、孫の尻尾も切り、何代続けても決して尻尾のない鼠は生れないから肉体上の遺伝はないと判断されている。又、雛を何代も何代も続けて赤い皿で餌をやり、青い皿では餌をやらない習性をつけても、新たに生まれた雛には決して此の習性が残らないから、習性（心）の上でも遺伝がないとされている。そうすれば親の行為の善悪に依って、子孫に苦楽が感ぜられるかというに、和国の教主と仰がれた徳高き聖徳太子は、積善の大人

格者であったに拘らず、その子孫は蘇我入鹿の為に討ち滅ぼされて絶えてしまった。それとは反対に善い親の子孫が繁栄し、悪い親の子孫が困窮している例も多い。そこで善悪と幸不幸とは、此世という短い尺度では必ずしも報応しないし、子孫に及ぼす影響は決して必然的のものでないから、積善余慶、積不善余殃ということを普遍妥当性ある真理として打ち立て得ないのである。

問う　然らば『仏説無量寿経』巻上（真聖全一・二二）には、何故「積善の余慶によりて、今人と為ることを得たり」と説くか。

答う　これは『易』において考えたように家の上で言うのではなく、個人の上で語るのであって、全く自業自得と同じ意味である。即ち文字のみを『易』から借用したもので格義的飜訳にすぎない。これは宿業の思想と同質のものである。人間に生れたのも、善業の所感であるが、仏法にあい奉るのも宿善の致す所であるとして、『仏説無量寿経』巻下（真聖全一・二七）には、

若し人善本なければ、此の経を聞くことを得ず。清浄に戒を持てる者、乃し正法を聞くことを獲ん。曽更（むかしかつて）、世尊を見しもの、則ち能く此の事を信ず。謙敬にして聞きて奉行し、踊躍して大に歓喜す。憍慢と懈怠とは、以て此の法を信ずること難し。宿世に諸仏を見たてまつりしもの、楽みて是の如きの教を聴かん。

という。まことに宿善の説かるることは、大法の尊高を示し、信者をよろこばせ、疑謗の者をいましめ、説法者の用心をなさしめるためで、そのほかではないのである。

（38）業思想と差別観念の可否

問う　業思想においては、引業・満業に依り総報・別報ありと説く。別報は果報であり、総報の如く果体ではない。そうすれば別報の中には貧富、賢愚、美醜、健否、その他が入るべき筈である。随って業思想を認める以上

は、必ず同朋差別される根拠は、前世の業であるという様に論ずるのが当然といえるのではないか。

答う　満業の果報の方は、例えば貧富、賢愚、美醜など、ある程度迄は後天的に左右され得るものである。引業に依る果体の方は、どうしても後天的には左右出来ない。しかし満業の満とは、業をみたすものであるから、善い方へも悪い方へも後天的に改めることの出来る面が含まれるのである。然るに貴賤というのはどういうものか。差別して賤しいとなすことは、満業に依る果報の中に入れてはならない。何となれば、差別すべからざるものを差別しているからである。差別すべきでないものを不当にも差別していると言うようなものを、どうして別報の中に入れることが出来ようか。

問う　差別されている人々は今日では客観的事実となっていないか。非衛生的であったり、風習に於いて差別あるものが存しないか。

答う　（深浦）差別すべきでないものを差別したのが不正当である。差別せず、普通の人々の中に共に住み共に交際していたならば、決して客観的事実となって存しなくてもよかったのである。社会はすべて差別せられた人々に慚謝すべきである。然もその非衛生的であるとか、かけ離れた習慣などと言うものは、決して別報として取扱うべきものではない。そういうこと以外に、何等本質的に差別さるべき理由はないから、差別することは全然誤りである。歌舞伎の「おこよ源三郎」は、旗本の源三郎が、おこよに恋愛する筋であるが、おこよは差別さるべき何らのものもないからこそ旗本が之に恋をするのであり、差別が単に不合理に為されている以外の何ものでもない。よって差別観念を懐くことは正しくない。

問う　仏教徒が同朋差別することをいかにみるが。

答う　以上述べた理由によって正しくない。更に之を敷衍すれば次のようである。

(1) 四姓平等を叫ばれた仏陀の根本的立場より考え、差別し賤視することは罪悪であり、仏意に背く。

(2) 人は生まれによって貴いのでなく、心に依り貴賤がわかれると仏陀は説かれている。決して客観的に動かしえない果体としての貴賤はない。又、他人を賤視するときは、自己の修行、向上の妨げとなり、又仏教徒としての道徳的生活に背く。

(3) 全ての者は、人間に生を稟け、現在ここに向上への出発点に立っているわけであり、大乗では一切衆生悉有仏性とも説かれ、浄土教ではすべての者がひとたびは浄土に往生すべき者という縁を持ち、平等であるから、人の上に賤視観念を懐くことは正しくない。真の仏教徒には、生に依る賤視観念なく、鸞師は同一に念仏する者四海のうち皆兄弟であると説き、聖徳太子は十七条憲法第十条に我々は共に凡夫のみと示し、親鸞聖人は御同朋御同行と申され、其他にもこの例に乏しくない。

(4) 仏教には布施・愛語・利行・同事の四摂という立派な精神があり、人々と苦楽を分ちあうこと、ことに苦悩を分ちあうことは仏教徒の処世上重要のことである。人々愛敬し、和楽するという仏教の精神から言っても、賤視観念は正しくない。厳に訂正を要す。仏教を奉じる以上六和敬を要す。

(5) 上下観念の根底には、自己中心の考え方がある。この自己中心の考え方は不善である。よって仏教徒はこの考えをすてて無我の立場に立つべきである。このように見るならば上下観念を懐くことは正しくない。

(6) 仏教の世界観において、永き輪廻において、私自身が他の衆生の父母となり、兄弟となり、又は子孫となって、浅深種々の繋がりあることをみる。又自他不二に迄徹底し得なくとも、一視同仁とはなり難くとも、同胞への縁りを思い、生まれに依り差別する言動は決して許されてならないことである。

(7) 人々に、身と心の上に何等共通した所の、一定不変の普遍的特殊性はない。それにも拘らず、誤られたる

伝承に基ずき同朋を差別視することは、非科学的であり、随って非因果的であり、真理に反するから、こうした上下観念は捨つべきである。必ず捨てねばならない。

(8) 世のすべての人々は亦迷いの凡夫であるから、他のひとびとの賤視的言動に対して、瞋恚の念を起すに至り、報復をも考えるようになる。世の中安穏なれ、仏法弘まれかしと願う仏教徒は、こうした差別観を懐いて、平和を乱し、仏法の流通を妨げてはならない。

(9) 賤視観念は、家に附いた上下の考え方から出て来ること多く、恰も親の因果が子孫に報うかのような考え方である。人類は祖先を同じくしている筈であり、それを後の者が差別して家の上で上下を分けることは道理でない。殊に仏教では自業自得と説くとき、自己の転迷開悟を第一目的とするから親の因果が子孫に報うという様な説き方には決して同意しない。

(10) 『分別善悪報応経』上（大正一・八九七a）に依れば、十種の悪い業因をなしたものは、種族卑賤であると説くが、ここには業がいかにも貴賤の差別を産み出す如くにみえる。しかしこれは別報として貧富、賢愚、美醜等が考えられる方面を、一般人がよく為すように上下として考え、区別したものと解釈できるかもしれぬ。前に述べたように、同朋差別をなすところの上下というものは、真理に背を向けて誤られて生じたもので、決して同朋差別の根拠に業があるわけではない。具体的な貧、愚、醜は賤しいとする考え方が不当にも一般に行われるが、そうした貧、愚、醜の別報でも善い方へ改めうるものがある。然るに、同朋差別の如く、差別すべきでないものを差別すると言うようなものは、別報としてみなすことは出来ないから、業と結びつけて理解することは不正当である。又真に別報と言えるのは、男女の性別、体質、気質等の如き肉体上に区別ある面である。上下はそうしたものとは異る。又治国の天子は貴く一般庶民は賤しいということ等は

仏教に於てはないことを知るべきである。

以上述べた多くの観点から、同朋差別し賤視することは仏意に背くものであり、まして業と結びつけて理解しようとすることの正しくないことは、明瞭になると考える。尚「仏教と階級」に関しては "The Essence of Buddhism"(『仏教の要諦』)という書物において、著者 P. Lakshmi Narasu 氏が詳しく論じている。これを繙けば、人間の上中下の階級的観念を生れの上に持たなかったことが能く理解出来るであろう。

五　業感縁起説の得失

(39) 業感縁起説の地位

問う　仏典に於いて業感縁起説は如何なる地位を占めるか。

答う　『阿含経』の諸処に説示さるる四諦の教が迷悟因果を示すことは容易に知られるが、又『阿含経』等諸処に出ずる七仏通誡偈も廃悪修善の因と自浄其意の果とで、要するに因果を説くことが諸仏の教であるというように解釈しても無理とは言えない。仏陀の根本教説として重要な縁起説も、部派仏教が思索を重ねて因果を以て理解し、やがて十二縁起の三世両重の因果という分位縁起の解釈を生じ、惑・業・苦の三道輪廻ということが考えられ、業と惑とに依り、世間が縁起すると説かれるわけである。業感縁起であるが、之を業感と呼んだことに就いては、既に前項に於いて示した。『倶舎論』一三(大正二九・六七b)に「世の別は業によりて生ず」と説くのは、世間を生起する重要要素を業に帰したものであるが、こうした思想は人間の行為を重視したもので、その仏教中に占める地位は最も根本的であり重大であって、学仏者は必ず理解しなくてはならないことになっている。

(40) 善悪業感説の存在理由

問う　善悪業感説の存在理由は何うであるか。

答う　世間の事象は原因結果の法則にもとずいて科学的に説明出来る。因果は真理であるから、其のような科学的説明に対して何等矛盾を感ずるわけではない。この点では仏教と科学とは互に友となっている。四悉檀ということがあって、仏陀の説法に四種の方法があるとせられるが、第一は世界悉檀で、人の好むところに随って世界の事物を科学的に説き、聞くものを歓ばせ、方便を以て誘導して真実に仏道を成就せしめるのである。これにみるも、科学は仏教と争うものを持つわけではない。併し仏教の見方は広く高く、三世という考え方でものを眺め、又実践的に、生活の主要要素の究明に努めているのである。進化論の考え方の基本線も、又遺伝の学説の源底も、それが原因結果の真理に立脚して行われる限りに於いて、仏教は之を否定することなく、寧ろ我が友として之を歓迎するであろう。併しこの様な説明のみでは決して万有開発の本源を究め尽したと為すことを得ないのである。何となれば進化の道理に依り、或いは遺伝の法則にもとずき、若しくは風土其他の原因によって、貧富美醜賢愚其他千態万様の差別ある所以を説明することが出来るにしても、善悪業感の道理に依るのでなければ、千差万別の果報を感ずる所以を説明し得ないからである。

人が美服を身に着け、珍味を食し、荘厳華麗な邸宅に住んでいたと仮定しよう。其の原因について、分析して細かく探究すれば、実に詳細にその原因を説明することが出来る。其の身につけている美服は某工場で織られ、某職人に依って製作されたもの、又その珍味は某地より得られ、某料理人によって調理されたもの、その邸宅は某技師によって設計され、幾人かの大工によって建築された。その因果関係の説明は一々真実であり、決して虚妄とは言えない。然るに、其の人が現在栄達しているが、彼がその境遇をつくり出した所の第一原因がそこには閑却されているのである。即ち主人その人の勤勉のために、その境遇を良くしたということが第一に考えらるべきであるにも

かかわらず、今それが考えられていない。阿含部に属する『箭喩経』の譬喩も、第一原因を知って対治し、解脱に向うを教えるのであり、業感を説く所以もここにある。社会的条件、個人的条件等、千態万様の説明をすることが出来、又それは決して虚妄ではなく真理であるが、実践的観点に立つ考察即ち千差万別の果報を感ずる所以を説明するには、善悪業感の道理を第一番目に据え置かねばならないのである。こういう業感縁起に立つ見方は、正しい因果を見究め、物より心を重視する見方である。

凡そ仏教では色心の二法を説いている。物のほかに心をみとめるのである。物に広漠にして微妙な作用がある如く、心にも亦深遠にして、物以上に広大な作用がそなわっている。そういう心は、脳髄の中に潜んでいて、千々に乱れる思想ばかりを、その作用と考えやすい。併し実は心は一身全体に亘り、宇宙に影現する作用を有するものであって、心こそ宇宙の主人公であり、平和が到来するのも、戦争になるのも、文明に向うのも、すべて心の指揮に依るので、謂わば心は世界開発の指揮者であると考えられるものである。そこで宇宙の成立は心の指揮に依るとの考え方は、何人も認めなくてはならぬ真理であり、ここに『倶舎論』一三（大正二九・六七b）に、「世の別は業に由りて生ず」と説くことになるわけである。外界のすべての物に原因結果があって新陳代謝する如く、内界の心識にも亦原因と結果とがあって新陳代謝するのであり、之を生死に輪廻するというのである。業とは思の心所を体とすると言われるが、要するに意志による行為であり、心にもとずく行為といいうる。こうした心にもとずく行為が人をして人たらしめ、魚鳥をして魚鳥たらしめているのであり、魚鳥は其の肉体も心もその境遇もすべてが魚鳥である如く、人間もその肉体も心も境遇もすべて人間である。麗わしき草花が人間の眼には慰めとなるべく顕現するのに、蜂や蝶の眼には花は食物として現われるに相違ない。一水四見の譬喩は実に能く心による境界の相違を示している。そうして此の相違を来す原因をたずねて重要要素を業に置いたのである。例えば巣窟があるから狐狸が

棲息し、巣があるから鳥がいるのか。又逆に、狐狸がいるから巣窟があり、鳥がいるから巣があるのか。これは後者であるとみるのが業の考え方である。人は宇宙があるから人類があると考え易いが、仏教の考え方に依れば、人類あるが為に宇宙があるのである。故に宇宙なるものは人としては人の為に自らそれを造るのであり、魚鳥としては、魚鳥の為に自らそれを集めたのである。ここに善悪業感の説の存在する根本的理由がなければならぬ。

（41）業感縁起説より頼耶縁起説への展開

問う　業感縁起説は何故に頼耶縁起説へ展開して行かねばならなかったか。

答う　業感縁起説は一般仏教の因果律であり、仏教教理の基本線であるから、大乗と雖も之を否定することは出来ない。其の存在理由は、世界構成の最も重要な因果律、即ち我々の心識における特殊の因果関係を認めざるを得ないところにあった。物と心とに通有する因果律は無意識的に連鎖せられた因果関係であって、この方面は心の因果に比べれば重要とは言えない。併し心識における因果律を無視すれば、一大宇宙は死せる土塊にも等しく、意義を失うこととなるのである。我々の世界は欲界の名にふさわしく、我々の欲望を満すべく現象し、互いに欲望を起し合って生活している。しかも、欲望を強く打ち出し、自ら為にしようと計って他を傷害すれば、ここに自らは他と互いに怨敵となり、他を傷害する為に却って亦他の為に傷害せられる。個人と同様に国家相互も亦それである。現在一世の因果も世界の歴史にみて明かにしうるが、一世を以て善悪因果を語り尽そうとすれば、勢い不徹底とならざるを得ない。真理は広い見方、高い立場から洞見されねばならないものであって、ここに過・現・未に亘る三世因果応報の説が成立するわけである。然るに此の善悪業感の説は未だ万有の本源を尽す考え方と言い得ないものがある。

凡そ因果の理法において、空間的因果と時間的因果とがある。その中、時間的因果について、前の現象と後の現

象とが継続接近するものと、前後の両者が遠離隔越するものとがある。此等の二種があるけれども、何れも前の現象の原因に依り、後の現象の結果をひくには、其の現象は仮令変化するとも、必ず一種不変の本体があるのに依って、前後変化の形象を呈するので、これ因果的理法というものである。然るに業感縁起説は、唯業力によって万物を開発するということを示すのみである。有部の解釈に従えば六因四縁五果の如き詳しい考察があるにも拘らず、其の三世実有法体恒有の立場上、因果を空間的に理解しなければならなかった。これは時間に徹した考えではない。業というものを考えるにも、それが元来心であるに拘らず、無表色を立てる点などは、業の空間的理解の表れである。時間的因果を空間的に思考していたことの表れとして、時間を七十五法中に入れず、「時無別体依法而立」となして、時間を軽く見ることにもなるわけである。業力に依って万物を開発すると説く業感縁起説では、造業の時と、万物開発の結果の時と、即ち因と果とが前後隔越している。已に前後隔越してはいるが、なお能く前の現象が後の現象を惹き起すには、必ず前後、能引所引、能感所感せしめる一種不変的なものがなくてはならず、これが因果の理法である。然るに空間的因果説においては、未だこの理を詳かに説き尽さないのである。善悪業感の説の如きは、所作と其の結果と見るべきものがあり、道理上、これが連鎖があり、因果関係のあるべきものなることは成立し得るが、果して何ものがこの所作を起作し、その感果を招くかを、詳かにしていない。即ち造業感果の主体の方面に関する考究において、未だ欠くる所があるわけである。人の善悪の行為及びその禍福の諸々の様態を注意深く観察すれば、互に錯綜し合い、複雑を極めているのである。然るに我々は軽卒にも各々唯その反面のみを認めて、其の為に諸種の事象が何等の交渉もない偶然の出来事の如く考えられ易いけれども、子細に之を観察すれば善悪因果の関係を暗々裡に見出し得るに至るのである。徹底して、顕露照灼に、因縁の無量の差別を知るは、唯仏陀のみであるといわれ、これを『仏説無量寿経』巻下（真聖全一・四〇）には「誰か能く知る者ぞ。独り仏のみ知しめ

すのみ」と表現している。然るに、わが肉体は現在の借用品であって、此世の肉体は未来の肉体でなく、前世の肉体は決して此世の肉体でなく、心も亦転変して恒常不断のものではない。若し然らば何ものが善悪の行為を起作し、其の感果を招致しつつあるか、主体が審かでない。ここにおいてか頼耶縁起説が起るのであって、この説に依ってこそ、万有の本源が究められるわけである。これ大乗唯心論の起らねばならない所以である。唯識唯心の理を知るには、心識以外のものは全て実体なきことを知るべきである。実体なきものであるから、大は大のまま、小は小のまま、鏡裡の影像の如く、何ものかの反映として一斉に現象せられたものである。それが真とすれば、外界にあって相互に縁となって、小から大に種々に構成せられる如く見ゆるものは、之を現象するにあたって、かくあるべく現象せられるからである。然も、何が現象せられるかというに、それは物のほかのものたる心識を除いて他には有り得ない。ここに唯識唯心の理が成立する。もとより眼前の山岳、蒼海を、初めより敢て形体のないものと速断するのではない。それらは歴然としてありながら、然も其の実質を究明すれば、一として実体はないから、大小方円のあるまま、我々の心識に於ける偉大なる勢力の為めに、仮りに映写せられた現象の外はないと論ずるのである。然るに、真理としては心外無境のほかはなく、それを首肯しつつも、我々の妄覚の為に、思想上なお之を心外の実物なるかの如く思考するのは、自転公転する地球上にあって、我々が自ら其の地球の廻転を覚知し得ないのと同様である。これ実に止むを得ない所である。人間、動物界はもとより、すべての植物界、鉱物界に至るまで、宇宙全般に亘って、悉く心識あるものの理想から描き出されたものでないものはない。若し然らば何故に我々に与うるもののみでなく、我々の幸福を裏切るものが出現するか。これは、実に我々が善悪二業の種子のために余儀なくせられるからであると説かねばならぬ。遠劫の過去以来、理想とせられるところ、其の行為が唯だ純善なるもののみであったとすれば、専ら楽天的境遇に在り得たであろう。併し乍ら生存競争の結果は、優勝劣敗となり、個人も

国家も、各々怨敵となり、相互に相妨げ、且、相害するに至る。ここを以て常に懐きつつある理想のところに我々凡夫においては利己と損他の観念を離すことが出来ない。この為に幸福の理想は常に裏切られつつ、迷界に彷徨して、悲観すべき境遇から脱却することが出来ないわけである。以上の如く唯識唯心の理より説明すれば、業感縁起の難点を能く脱却し得るのである。ここに業感縁起説より頼耶縁起説へ必然的に進展しなければならない所以を知ることが出来るのである。

六　業思想と他力救済

(42) 業思想と他力教

問う　一般仏教で説く業と自由と、他力救済の教義に於けるそれとの異同は何うか。

答う（上田）　業というものを考える時、先ず自分の立場が何であるかを明瞭にしておかねばならない。業は仏教の立場の説である。自由と必然の問題も、人間の問題・宗教の問題を弁えることに依って見通すことが出来よう。業を造ることを因というが、此れは内的な人間である。業を持つ主体というても、元来、人間自体が迷うていることを知るのは聖人の立場、仏陀の立場である。仏陀の立場と、迷える人間の立場とを、決して混同してはならない。輪廻せる自分の立場から言えば、業というものは判らない筈である。仏陀の教を自分では能く理解していると思っても、実際上、よく判らない。そこで仏教研究の場合、両者が混同され易いから注意せねばならぬ。四諦を考えてみれば、そのことが能く判る。およそ煩悩の立場で考えているのは貪瞋癡のほかはない。仏教の立場は般若の空の立場である。それら両者がいつも混同され易い。普通人間意識の立場で考える業と、般若或いは根本分別の立場でいう業とが混同されるのである。次に自由についていうも、迷いの立場、分別の立場からいう自由は、仏教の立場

ではない。そこに言う自由は、仏教の立場で言えば全部誤りであり、換言すればすべて輪廻の中に這入ってしまう。それを断ち切る時に始めて仏教の自由がある。それは根本智によって断ち切られるのである。要するに仏教においては、二種の自由を区別しなければならないのである。然るに浄土真宗の場合ではその趣が違って来る。即ち一般の立場でいう自由ということはなくなって、般若の立場としての自由が出て来ている。それは本願力というものになる。仏の願力と業というものが結びついて、一つのものとなっているのが真宗である。一般仏教の場合においては、般若の立場から見られたものが業であったが、真宗の立場に於いては、願力の立場から見られたものが業である。先に既に論ぜられたこと（遊亀教授の所論）は、実は業の自覚である。あるものを否定する。常に過去を否定するというのは、既に願力というものを予想している。いわば願力によって業があるというべきであろう。一般仏教の場合では、般若を見たら自由がある。然るに業の中での自由をいうのは、別な意味であって、浄土真宗の場合は出て来ないのではないか。一般仏教の場合、過去現在未来という関係があり、先程、それについても論議があったが、要するに過去からみれば、輪廻している衆生というものは一定されていて必然性しかない。現在を外から見れば共業・不共業等によって決定されていて、一元性しかない。然るに、其れを未来の方向から見れば自由がある。そこに如何ように自由があるか。自由とは、現代語でいえば、全然新しいものを作ることである。しかし仏教の自由は無からの創造を意味するか、それとも全然そうでなくて、矢張り広い意味での必然性の中に這入るのであるか。仏教では縁という概念があるが、これは必然性をもつものと考える。併しその中に破るものがあると考えられうる。要するに仏教の業の思想は、必然性を強調し、過去から見れば自由はないが、未来から見れば新しき創造があるということに帰するであろう。新しく創造するとは、輪廻している時間の中に、輪廻を抜け出て、真に新しく、かって無き新しいものを造ることである。既ち時間的流れの中で、それを断ち切って、悟りという大なる転換

をなすこと、それが現在であると教えるのである。それはかつて無き全然新しいものである。それは宗教的な般若の立場になって来るが、根本的な自由が成立するのは現在である。そういうことを考えれば、業の中だけでの自由というものも亦成立し得る。そういう性質を現在の構造が持っているのではないかと考える。

（43）他力救済成立の原理

問う 他力救済は如何なる理において成立するか。

答う（武内） 自業自得の因果律が立てられると、他力救済を云うことが出来ず、他力救済が立てられると、自業自得ということが成立しなくなる。両者は矛盾する如く考えられる。しかし瑜伽唯識の三性説は、矛盾する両者の関係の真相を示す原理ではないかと考える。凡そ転迷開悟とは 遍計所執性から円成実性へ 到達することを 意味するが、其の転換の行われる場が依他起性である。生死と涅槃、真と偽、こうした対立は何れも縁起する世界の外にはあり得ず、その縁起する世界が依他起である。依他縁起の世界は能取・所取として遍計執せられたものであるから生死の世界である。その遍計執せらるる所依の依他が転捨されるならば、其の依他の世界がそのまま円成の実証である。依他が転捨せられると言っても、依他が依他でなくなることではない。それは 遍計執せられたものでなくて、純粋に依他に帰ることである。この転換は遍計から依他へ、依他から円成への転換でなくてはならないが、こうした依他は、全く計らいを捨てたところなのであり、これが paratantra なる世界である。之を要するに、遍計と円成は絶対に対立するものではあるが、何れも依他起以外にはあり得ないことになる。併しそれは一性でも二性でもなくて三性である。そこで、他力といっても、円成的世界から遍計的世界に加わる力のようではあるが、この両者の世界が背反するものであるなら、かかる力は考えられない。つねに、両者共に依他起性であり、この依他起性においてのみ両者の関連が考えられる。そこで 他力という力の及ぶ世界は、ただ 依他起性という世界のみであ

る。即ち衆生が他力を被るのは、遍計なる如き全ての計らいを捨てて、諸法縁起の理に徹し、自業自得の理を体得した時であり、これが純粋な依他起性である。他力救済成立の原理は、三性説の依他起性であると考える。

(44) 虚妄の立場真実の立場

問う　自業自得の立場と、他力救済の立場には、矛盾はないか。

答う　虚妄の時に自他流転が言われるのであり、虚妄の時が自業自得である。然るに浄土教の所謂他力救済は立場が違っている。即ち自他流転の側でいう自業自得と、仏陀の真実の大願業力の所談とは区別せねばならぬ。自業自得の場合は、たとい善業であるにしても、それは自他流転の側である。『仏説阿弥陀経』に、不可以少善根福徳因縁得生彼国とあるのは当然のことである。然るに自他泯亡のところに於いて、始めて浄除業障ということが言い得られるのである。空観は自他泯亡であり、真妄さえも泯亡する。ここに於いてこそ真に業が亡ぶのである。浄土教の他力救済は、決して仏業仏果になるわけではない。仏は無作業である。そういうことを自他不二という。自他からは自他不二を論ずることが出来ない。自他不二からこそ自他不二が論ぜられる。自と他の差別があって然もその差別の自他に執着せぬ自他不二は、仏陀の作即無作の業の立場においてのみ可能のことであるといえよう。要するに、自業自得と他力救済とは一応矛盾するかのようであるが、仏の智見からすれば矛盾するところはないのである。

(45) 他因自果と自因自果

問う　他力により救済されるということは、他因自果に陥りはしないか。

答う（普賢）文字通り自業自得であれば、自力自摂であって、他力救済の成立する余地はない。また一般仏教に於ける廻向思想や代受苦思想が成立する余地もないであろう。真宗は他力救済教であり、殊に其れは他力廻向に依る

絶対他力を説く宗教であるから、この点は特に注意を要するようである。浄土真宗は、他因自果が、そのまま自因自果となるところに成立するのである。詳言すれば、仏陀成就の名号が衆生に廻向されて、其れが衆生に領受され、其の名号が衆生のものとなって、衆生往生の因となるところに救済は成立すると考うべきである。このことを最も明白に示すものは両重因縁である。初重も後重も、何れも報土の真身を獲得することを目的とするのであるが、初重は光明の縁と名号の因とに依るのであり、後重は光明の縁と信心の因とに依るのである。初重は従仏向生の立場で、名号に信心を具し、後重は従生向仏の立場で、信心は名号領受の信心である。初重の名号は、衆生の信心となりつつある名号であり、後重の信心は、名号が衆生心中に領受された信心であって、要は一事実である。ここに仏の名号は、そのまま衆生の信心となっているのであるから、他因自果即自因自果となるということになる。尚他力廻向の名号が衆生に受容されて衆生のものとなるのは、無自性の理に依るのである。ここに無自性仏性について論及しなければならぬが、今は之を割愛する。

（46） 定業不可転と定業可転

問う 仏教では定業不可転と説くようであるが、他力の救済にあずかれば、定業可転であって、定業中夭は除去されると言えるという。此の両者は矛盾ではないか。

答う（普賢） 真宗では他力信心の徳の致すところとして定業中夭が除去されると説く。定業中夭とは、定業の中夭ということである。中夭とは天寿を尽さずして、半途にして死亡することをいう。即ち中夭とは、本来の意味においては、定業を滅することを意味する言葉である。これは若死にすることを、俗情に投じてかく言うたのである。

さて、定業を転ずることが出来ないとは、仏陀の三不能（(1)不能免定業、(2)不能度無縁、(3)不能尽衆生界）の一つとされるが、凡そ定業は転じ得ないというのは小乗教義であって、大乗では定業あることなく、一切は皆不定業

である。これについては『群疑論』五（大正四七・六〇b）を参考とすべきである。また私の知る限りに於いては、仏陀の三不能の説は、もと崇嶽元珪禅師に始まるのであって、これは宋道源纂『景徳伝灯録』巻四（大正五一・二三三b以下）に出ている。しかも此の『伝灯録』（大正五一・二三三c）の記述に依ると、仏の三不能を挙げて、その但書として、

是謂三不能也。定業亦不㆓牢久㆒。無縁亦謂㆓一期㆒。衆生界本無㆓増減㆒。

と云うているから、定業は転ずる能わずとは言っても、永久に転じ得ずということではないようである。このように、三不能の創説者たる元珪禅師においてすら、如来は何時かは定業を転ずることを得るということになるのであるから、定業不可転を一般仏教の通義として認めるわけにはいかない。殊に真宗においては、仏法は長生不死の神方であって、無量寿を与うるのであるから、中夭を転ずることは可能と言わねばならぬ。

（47）迷悟の主体と真宗

問う　真宗の教義に於いては、何が転生し何が悟ると説くべきであるか。

答う（大江）　輪廻転生の主体、往生の主体に就いては、『般舟三昧行道往生讃』（真聖全一・七二六）に心識とある。即ち文にいう。

卻(しりぞ)いて受生之無際なることを推するに、空性と同時なり。同時にして心識有り。若し空界と同時ならずして有りといはば、一切の衆生即ち是れ因無くして始めて出づるならん。心識若し本因無くして有りといはば、即ち事木石に同じからん。若し木石に同じといはば、則ち六道之因業なけん。因業若し無しといはば、凡聖の苦楽因果誰か覚らん、誰か知らん。斯の道理を以て推勘すれば、一切の衆生、定んで心識有り。若し心識有れば、即ち空際と同時に有りて有らん。

と。茲に出る虚空とは、性相学の上でいう虚空無為のことでなくて、空間の義であり、無始無終であるから、堅固不壊であることを表わすのである。もし有始有終ならば、不堅固であって破壊するが、今は砕けぬということに重点はなく、重点は無始無終の方にある。然も、無始と同様に無終と言うことも言える。即わち、迷悟の上で言うても、迷えば輪廻無窮であり、悟れば無量寿であり、何れにしても無終と言い得る。

問う（月輪）あの空際の譬喩は、迷いの我々の上のことであって、悟った側は言うのでなく、明瞭に、衆生心とあるから、無始は言えるが、無終は言えなくなる筈ではないか。

答う（大江）併し、迷うていた者が悟ったならば、悟りとなって無窮である。それ故、個人というもの、即ち心識というものは、不滅のものであるということが示されるわけである。又、あの心識は六識か八識かという問題もあるが、聖教には何れとも説明してないから、単に心識と言わねばならない。この心識は空際とひとしく、無始無終と見るのである。

（48）他力廻向成立の根拠

問う　他力廻向成立の根拠はどうか。

答う（大江）『論註』下（真聖全一・三四七）に左の如くいう。

他利之与二利他一。談有二左右一。若自仏而言宜レ言二利他一。自衆生而言宜レ言二他利一。今将レ談二仏力一。是故以二利他一言レ之。

と。此文の拠ろは、『浄土論』長行中の国土十七種荘厳成就のところにある次の文である。即ち『浄土論』（真聖全一・二七三）に言う。

略説二彼阿弥陀仏国土十七種荘厳成就一。示二現如来自身利益大功徳力成就利益他功徳成就一故。彼無量寿仏国

土荘厳、第一義諦妙境界相、十六句及一句次第説。応知。

と。又、仏八種功徳の終にも、次の如く説く（同上・二七四）。

略説八句示現如来自利利他功徳荘厳次第成就。応知。

と。即ち『論註』に於いては、仏の因果である。何となれば三種荘厳で説明するからである。凡夫が浄土へ往生するのは、仏より言えば、仏の因が成就した果相である。即ち仏因が果となって現れた姿に外ならない。仏が二利不二の願を立てられたのが、果となって実現したことに外ならないのである。要するに、他の因果ということで説明してあるのが『論註』である。随って『論註』下の浄入願心章（真聖全一・三三六）にも、無因でも他因でもないと説く。この意を承けられたのが『教行信証』である。それ故、信も行も、又往も還も、即ち因も果も、一事として阿弥陀如来の清浄願心の廻向成就したもうところに非ること有ることなしと言われるのである。『論註』下（同上・三四六）に、

若因若果、無有一事不能利他。

とあるのが此意である。『無量寿経』は如何になっているか。此経の科段は憬興の『述文讃』（大正三七・一三一c以下）では衆生往生の因果・弥陀成仏の因果と分けてある。親鸞聖人は『正信偈』に此経の因果を説き、「必至滅度願成就」迄が阿弥陀仏の上の因果を説く。その中で、「重誓名声聞十方」迄は、弥陀成覚して、名号を以て摂化さるるを示し、其れが果となって顕現したことを示すのに二通りがある。第一は十二光であり、第二は衆生往生の因果（本願名号正定業至心信楽願為因）である。『論註』に於いては、衆生往生の因果までが、実に阿弥陀仏の因果で談ぜられるのである。

ここに問題となるのは、仏より言えば因果であろうが、我々から言えば無作進趣であって、（自業自得でなく）

他因ではないかということである。これに関しては、『論註』下の浄入願心章（真聖全一・三三六）に左の文があるのに注目すべきである。

応レ知下此三種荘厳成就由三本四十八願等清浄願心之所二荘厳一。因浄故果浄、非中無レ因他因有上也。

と。右の文意はこうである。仏の願は法性の徳から現れている。法性というものは自他の別はない。自他の別なき法性の徳が顕現して願心荘厳がある。随って、仏の因果がそのまま衆生往生の因果となっているのである。

問う　そういうことは仏業仏果にならないか。

答う（大江）信心させ、往生させるのであるから、決して仏業仏果にならない。譬えば母に乳があり、子に乳がないが、乳は母の果徳顕現の相であり、乳の因に依って育つ故、無因でも他因でもない。名号亦然りである。

問う　五逆の大罪人が自業自得しないで往生出来る理由は如何であるか。

答う（大江）『論註』上の八番問答に出ている。即ち第六問答（真聖全一・三〇九）に言う。

問曰。『業道経』曰。業道如レ称。重者先牽。

と述べ、『観経』に説く十念往生を疑問とするに対し、在心、在縁、在決定の所謂三在釈義をなしている。答えの意は、要するに量よりも質の方を重しとするのである。時間の多少とか、数の多少とかでなく、性質で判定している。性質上では何うなるか。即ち、真実と虚仮と相対して行く。念仏を信ずるということは、実相法を信ずることである。これは、実相法が人間の所へ宿って来るのである。実相法、真如実相、真如に契った真実というものに据った心と、五逆十悪具諸不善の、久遠劫来三界六道に繋がれた其れと、何れが重いかを比べている。即ち我等の罪業は時間的にも永く、量も多いが、念仏と比べ、何れが重いか。それに答えて、一方は性質が虚妄、他は真実、それ故五逆等よりも、念仏の方を重いと見た。その譬喩として、千歳の暗室と光明とを出している。即ち『論註』上

（真聖全一・三二〇）にいう。

譬如千歳闇室光若蹔至。即便明朗。闇豈得言在室千歳而不去耶。

と。三在釈義の中、在決定の方は真宗別途の所談でない。別途では在心在縁の二で説明する。在心の方は、実相法を聞く心から生ずるのと、虚妄顛倒の見解から生ずるのとを相対したもの、即ち、心の上に虚実の相対があると見る。在縁とは、諸縁ということ、即ち相手のことである。念仏の相手は、方便真実荘厳の名号である。五逆等悪逆を行う相手は、虚妄顛倒の果報の衆生である。即ち相手の上に真実と虚妄との相対があると示し、真実を重しとなしているのである。

(49) 信因と信縁

問う　仏教学上からみて、自業自得の道理と他力救済に矛盾はないと言えるであろうか。その解答に当り、輪廻転生とか往生とかということの主体を考慮に入れつつ説かれたい。

答う（深浦）　私の因で、私が果を引くというのが自業自得である。先の話題（大江教授の説明）は、仏の因果というものであったが、仏の願力所成の因果がはたらくのである。然もそれが他作自受でないのは、信心ということが言われるからである。仏の願力成就、願行具足の名号を領受する相が信心であって、信心を得れば、「弥陀をたのめば南無阿弥陀仏の主になるなり」と聖教にある如く、弥陀の手許にあった名号が、衆生の所有になるのである。即ち、仏の因果を衆生の因果の方に移して語ることが出来るのである。信心を契機として、そこに仏教の規則たる自業自得、即ち衆生の因によって衆生の果を得るという所に移してしまうことが出来るのである。

併しながら業（業力）というものは、厳密に言えば助縁である。業というものによって、私が向うへやって貰う。その時、私がどうなるかについては今は論じない。ともかく、私を向うへ行かす力は業力である。業というも

のは、Aristotelesの運動の四原則*（註参照）で言えば、質料因でなく、動力因である。随って、本当の因は、動力因でなく、質料因であって、業は本当の因と言えず、助縁と言わねばならない。業感縁起説は、動因で語っているから、真の因果論としての落ちつきがないものと思う。唯識の方では、種子が現行するとなすが、これは質料因である。その種子が現行して、私というものが出来る。併し、それを出来さすのは、善業悪業という異熟因で、そういう助け（助因）によって、種子という親因から、現行という果が出て来るのである。これでこそ本当の因果関係である。四明沙門知礼の『十不二門指要鈔』（大正四六・七一〇c）に、「大乗唯心小乗由心」と説く。心というものが、業によって向うへやられる。業によって私が向うへやられるのであるが、業は由心という限りに於いて、助縁の分斉である。然るに真宗教義の信心正因とは、信心が参るのでなくて、信心（助縁）によって、私が浄土に参るのである。随って、厳密に用語をなせば信心正縁といわねばならない。信心正縁といっても、決して異安心ではないのである。凡そ信心というものは、願力成就のものであって、信心そのものは弥陀廻向のものである。そこで往生するという全体が信心をも含めている。即ち信心が私というものを押し出して向うへやる。信心とは身も心も南無阿弥陀仏である。即ち南無阿弥陀仏の主になることをいう。南無阿弥陀仏に身も心もまるめられ、向うの浄土へ行かせて貰う。こうなると、私自身が信心である。私自身が弥陀廻向の信心であると言える。信心を得れば、南無阿弥陀仏の主になるのであるから、この点で信心正因といい、又これは自業自得の道理と矛盾しないのである。

＊Aristotelesは個物を自己発展と見、実体を事物の個性と相離れないものとなしたと同時に、その変化とも相離れないものとなした。実体は個物の生成変化の間に自己を実現するものである。彼はこの生成変化を変動と呼んだ。この変動ということは如何にして成立するかというに、それには次の四個の原因の協力を要する。

一、質料因（causa materialis）、二、形相因（causa formalis）、三、動力因（causa efficiens）、四、目的因（究竟因 causa finalis）である。

（50）結　　語

この業の問題の論議と解説は、仏教における常識となっている方面に関する検討を中心として編まれている。随って専門的に更に詳細に考究せらるべき学問的分野は広い。因縁果について見ても、『婆沙論』『倶舎論』等に出る六因、四縁、五果、『成実論』の四縁、三因、『瑜伽師地論』の十因、四縁、三因等の複雑な法相に関しては、委細に亘って学究せられねばならぬ。然るにこの論議集にはそうした方面がない。他日、この種の学的討究をなし、衆智を集めて一書をなすことが出来るよう念ずるものである。併し兎も角ここに「業」に関する一通りの問題に関して解答を得、編者は一応その責めを果すことが出来た。これ偏えに、論議に参加して戴いた諸先生の御熱誠の致す所である。ここに芳名を記載し、謹んで厚く感謝の意を表する次第である。（文責在司会者）

論議参加者氏名一覧（敬称省略、順序不同）

明石恵達	本学教授	仏教学
上田義文	名古屋大学教授 本学講師	文学博士　仏教学
小笠原宣秀	本学教授	仏教史学
大江淳誠	本学教授	文学博士　真宗学
大友抱璞	本学教授	社会学
小島文保	本学講師	仏教学
武内紹晃	本学講師	仏教学

月輪賢隆	本学教授	文学博士　仏教学
羽渓了諦	本学講師　元本学学長	文学博士　仏教学
速見純一	本学講師	仏教学
深浦正文	本学教授	文学博士　仏教学
普賢大円	本学教授	真宗学
藤原凌雪	本学助教授	真宗学
藤本龍暁	本学教授	英文学
村上速水	本学講師	真宗学
遊亀教授（きょうく）	本学教授	倫理学
芳村修基	本学教授	仏教学
生山四郎	平安高校教諭	仏教学
井ノ口泰淳	本学研究員	仏教学
福原亮厳	本学助教授	仏教学（司会者）

第三節　社会福祉の問題

今日我が国は、かなり高度の福祉国家の仲間入りをなし往年に比べ国民生活に潤いが生じたことは事実である。しかし此の状態は理想的とは言えない。私はこれを理想的に高めるには高度の思想により絶えず改善が加えられねばならないと思う。その高度の思想を培うものの随一として、日本が千年を超えて教養の根底をなしてきた仏教思

想を捨ててはならないものと信ずる。キリスト教思想も考えの中に入れねばならないであろうが、しかし現代において看過されがちな古いものにおいて、優れたものは捨ててはならない。ことに世界における有数の宗教、国際宗教という名に価する仏教思想を社会福祉の面において取上げることは、大いなる意義をもつ。今日仏教徒の手によって、多種多量の社会福祉事業がなされているとき、その仏教社会福祉の根底にあるものを考えてみることは無益なことではなく、有益であると思う。

仏教がいかなる立場に立つか、その特色はどこにあるかを考究し、発表したものは今までに数多いが、その中で私の心を惹きつけたもの二三を紹介すれば、第一に高楠順次郎博士が『理想の泉としての仏教』の中で主張された仏教八根本義がある。それは(1)無神主義、(2)理智主義、(3)理想主義、(4)人格主義、(5)無傷害主義、(6)大慈主義、(7)平和主義、(8)平等主義であるという。その要点とするところを以下に補ってみよう。即ち仏教においては、自己なる存在は全智全能自由自在なる神の創造したものではなく、業縁起によって顕現したものであり、真の救済は、自覚によるものと言うべきであるとする。そして現実は迷妄であり、自然的立場は悟りとは程遠く、此の現実否定の上に、解脱涅槃の理想を認め、人格向上を根本となす。そして自己のみの幸福を求めることなく、宇宙愛の根底として、一切生類無傷害の理想を揚げ、自覚を与えて衆生救済を為す遍愛究竟の立場にたち、斗争・戦争をなさず徹底した平和の意志をたもち、真の宇宙平等観に立つ、このような高楠博士の見た仏教思想の特長は、確かに価値たかきものをもっている。

つぎに紹介したいのは昭和二十一年に日本に来たロンドンの仏教協会会長クリスマス・ハンフレーズ氏の発表した仏教十二原理である。これは第二次大戦終了の直後に、戦後計画の一として、全世界に普及しようと計画した精神運動の理念であり、日本復興の基調もこれに置くべきことを力説した。これは今から三十年前に発表された古め

かしいものではあるが、仏教思想の特長を巧みに捕えている点において注目に価するものと思う。その十二原理の要点を私なりに意味を取って言えば、(1)自己救済こそ急務であり今直ちに我われは求道を開始すべきである。(2)世間は無常迅速、流れ逝き、遷流してやむ時とてないが、こうした流転の世間に執着することを止めるべきである。(3)真如遍満し、あらゆる者が仏性をもつ、こういうものこそ流転の彼方にある。しかし捕えることの難かしいことを知らねばならない。(4)業すなわち我われの行為によって縁起する理を諦観し、世間の迷妄を浄化することに努めねばならない。(5)生命は平等であり、万物は一体のものであるが、我われは自他不二の大悲を起し、あらゆるものの永遠の調和を形成せねばならない。(6)四諦という迷悟因果の真理を正しく学ばねばならない。(7)八正道を以って自己を救い、悪を斥け善を修し、自ら意を浄くすべきである。(8)人生究極の目的は涅槃にほかならず、これを得て我が身の仏と成ることを知らねばならない。(9)仏陀の行じた八正道という中道を進んで、我われは大智人とならねばならない。(10)世間は自己一心の作すところであるから、誰でも内省を要する。(11)平等に自利・利他して、我われは解脱の域に達せねばならない。(12)仏教は、合理的・実際的・包容的の宗教であることに目醒め、文化を輝かし、世間を救わねばならない。これは所謂る十二原理の意味するところを私なりに取意し、筋書きにしたものであるが、此のようなクリスマス・ハンフレーズ氏の仏教思想の捕え方は、誤ってはいない、と思う。

さらに戦後、高橋俊成博士によって仏教教化の特質として発表されたものを紹介すれば、(1)平和主義、(2)平等主義、(3)個人主義、(4)民主主義、(5)中道主義の五である。教育学者としての高橋博士のまとめ方には傾聴に価するものがあると思う。これら五種の特質の要点を言えば、仏教は決して、単に愚昧な無抵抗を標榜するものではなくて、智慧明朗な静観に立ち、真に能く道をさとり、理に通じ、正しい手段を能く弁えた平和主義である。そして種々なる差別、階級差別という観念を超越した平等主義をとり、煩悩を具有する凡夫であっても、悉く仏性をもつと

いう理の如く、誰であっても、覚者となりうるから、釈迦仏と同様に絶対価値を内面に包含しており、個人の身心の価値を認め、民衆と共に食い、共に語り、民衆のために働らき、さらに全てを処理し、断見、常見というような偏頗な考え方や、快楽のみを追求したり、身を苦しめつゞけるタパスに身を置くことなく、こうした両極端の思考を斥け、中正の道を堂堂と歩むことを教える。高橋博士は以上の如く纒めて仏教教化の特質を示した。此れはたしかに我われが仏教福祉の根底にあるものを究明するに際し、大いに参考とするに足る意見であると思う。

ここで私見の概要を述べるならば、以上三氏によって、仏教思想、仏教教化の特質が語られているが、仏教福祉という点にしぼって考えるときは、仏教の描いている理想的社会、ニルヴーナの積極面に対する経論の叙述を顧る必要があるとおもう。その場合に考え合わされることは、経論における浄土の表現、成就衆生・浄仏国土の考え方である。二・三の例を示せば、仏地経、解深密経、仏地経論、摂大乗論其他に説かれている十八円浄（十八円満とも十八具足ともいう）、あるいは浄土論に説かれている三種荘厳二十九種の浄土、ことに国土十七種荘厳がある。これらはあまりにも現実離れのした理想的世界の描写であると評されるかも知れないけれども、その中に盛られているものは、我われの社会において低き価値の状態を改善改革する指針となるものを供給してくれるという点において、今ここに仏教福祉の根底にあるものを考えるに当って、大いに参照したいと私は考える。そして私はそれらを参照したものを次の如く、六項目にまとめた。それは(1)涅槃を目指す社会、(2)自由の社会、(3)正法受容の社会、(4)怖畏なき社会、(5)布施・利他の社会、(6)拝み合う社会というものである。以下において此の六項目について述べることにする。

(1) 涅槃を望む社会

仏教福祉の領域として私はかって仏典にみられる五種円満という五領域があることを解明したことがあったが、宗教という面では真理を極限にまで追求して行く見円満のあることは否定できない。それを仏教では人間の到達しうる至高至純の涅槃の境地、至徳具足の自利利他円満の大慈悲の境地と表現しうるのである。我われがこれを現実のものとすることは極めて難かしく、むしろ不可能のことではあっても、あくまで追求せねばならない。福祉学が一般福祉学と同じ面を持つことは否定できないが、無限の彼方にニルヴーナを目指す仏教福祉学は、この点で他の福祉学と袂を別かつ。それは究極の高い境地をつねに求める点において他と異ると言ってよい。高楠博士が仏教を理想主義であると表現したが、その理想主義は上記のような性質のそれである。

仏教の理想的境地である涅槃を、すべてのものの滅、低い次元のもの一切の消滅、有為法の領野を抜け出た寂滅無為の世界、身心都滅のものとして説く部派仏教もある。また部派仏教においては、他の宗教や哲学において立場とする我というものを超えた無我こそは悟りの境地として認められている。なるほど、五蘊仮和合にすぎない身心の個我を実在視し、実体視し、固定視する迷妄を打ち破って、そういうものはないとする五蘊無我の経典の説示は真理を物語ってはいる。そして、我慢・我愛・我癡・我見の小我の領域に閉じこもることを止めさせることに効用がある。しかし人無我ではあっても法は実在すると主張して、法の実体視を仏陀の真意として認めうるであろうか。それはできない。仮我は認めるにしても実我はない、しかし無我という面において固定視が生まれる時は、それは法我に跼蹐してしまうことにもなる。仏陀の真意はそこにはない。はじめ迷妄の実体我を打破するために無我が説かれたけれども、それならば無我の空々寂滅の境地が至上のもの、即ち涅槃として固定視されてよいとは言い

得ないものがある。大乗仏教にみられる涅槃観においては、部派仏教に説く此のような無我をも、また有余・無余といわれる涅槃をも、突き破り突き抜けて、大いなる我を見出す。これが涅槃に対する積極的表現として常・楽・我・浄の四徳を示すことになるのである。それは、も早や四種顚倒としての常楽我浄ではない。それを突き破った四徳なのである。即ち常住であり、真楽であり、真に自由の境地であり、真に清浄なるものと言えるであろう。

この無我を突き抜けた大我の境地は、自利の小天地に安住するものでなく、限りない活動に身を挺する利他の運動を生ぜしめるものである。我われはそこに容易に到達できないが、絶え間のない向上進展の旅において、常に恒に新たに価値の創造をうむものである。善財童子が限りなく善知識から大いなる徳を吸収しようとしたことを、華厳経の入法界品において見出すことができるが、福祉の理想追求が無限に進められる過程をもつことにおいて、仏教福祉の意義が無類のものとして浮び上る筈である。それは理想としてのニルヴーナを目指すのである。種々上下、男女老少、気質の相違、生き方や経歴の相違、その他の相違があっても、仏教福祉の道は、それを包容し、高めるべき使命をもつ。かの十二原理において、仏教は合理的・実際的・包容的であり、文化を輝かす宗教であることを説いているが、正に福祉の理想境は、生きとし生ける者すべてが、持ちあわせている珠玉の価値を生かす方向に行き着かすこと、これが仏教福祉の目指すものでなくてはならない。それは遙かなる彼方に、涅槃の境地が目標にされているのである。

この涅槃を目指す社会が真の社会であり、地上に真の福祉国家を造り上げる雛型になることを仏教福祉学は期待しているわけである。したがって此のような理想境を目指すところから、真に自由なる社会、正法受容の社会、怖畏なき社会・布施・利他の社会、拝み合う社会の実現が空想ではなくなるのである。我われは以下において、それらの社会を目指す仏教福祉の根底について論述しようと思う。

⑵　自由社会の実現

仏教福祉は真の自由の社会の実現を目指すものであり、その理想への歩みがなされねばならない。仏教は宗教であるから、宗教的自由ともいうべきものは、解脱・涅槃の境地ということになり、仏典中それは浄土というものの叙述において見出される。我われの世界においては、一般に惑・業の支配があるために、真の自由は求めても達せられないが、現想態としての自由世界は経典に解明されており、それを雛型として向上する道を歩むこと、これが仏教福祉に課せられるのである。これに関し私の纏めたところに依れば、次の四視点に存在する。それは⑴理想的衣・食・住、⑵理想的環境、⑶形相上調和の取れた身体、⑷真・善・美の整備されて、欠けるところのない平等の社会である。

まず⑴理想的衣・食・住について解明しよう。我われは福祉を至高のものにすべく、財源を豊かにする必要がある。無濁清浄の宝でもって厳飾せられた千態万状の浄土は、この地上に建設しえないであろうが、能う限り、我われの衣食住がすばらしいものになるように、しかも人びとの間に上等と下等の差が無いように、平等になるとすれば、有漏は薄らぐから、そのように努むべきである。こうした世界を描かずしては仏教福祉は低級であって色褪せたものとなるほかない。そして妙色功徳・触功徳を究極点にまで高めることは、此の地上において望めなくても、能う限り明るく光明かゞやく住居に高め、衣服・臥具等も触れて心地よく、見て眺めよく、快的のものとなす努力を惜しんではならない。浄土は水と大地と虚空の三功徳が無上であるが、我われの世界、我われの居住地が、この徳を失わず、ますますその徳を高める努力をなすべきである。現在、水を確保し、汚染を防ぎ、水の生命を永遠ならしめる方策が立てられていることは、社会福祉に直接することであるが、仏教福祉は万物一体観に立って、その

生命を護り、粗末にしない努力をなすべきである。大地や虚空についても亦それと同様に、その生命を大切にする必要がある。燃料其他においても、欠かすべきではない。

食糧は我われの肉体を養うため不可欠のものであり、それが必要程度確保されることは仏教福祉であると否とを問わず、当然のことである。そして健康増進に資する食物は、高度のものが全ての者に平等に与えられるよう努めねばならない。しかし食物という名において、仏教では段食と名づける一般の食糧のほかに、触食・思食・識食のあることを教えているのであって、精神的食物というもののあることに人びとが目醒め、精神衛生、環境衛生、節制という方面において、人びとが認識を深めるよう、切磋琢磨し、これをゆるがせにすべきではあるまい。徒らに美食を摂り、多量に食べることや、身体を害する飲み物、喫煙物、注射其他有害なるものは、斥けるよう自ら戒しめ、人びとを誘導する必要があろう。これは確かに仏教福祉において欠いてならないものの随一である。

つぎに(2)理想的環境が浄土であるが、この地上をそれに近づけること、これは仏教的福祉である。我われの世界は大地に限りがあり、世界の人口が四十億にも達していて、各人の住む面積は年々減少の趨勢にある。それでも国により家により、広狭があって、環境上、量の上に、また快適な生活が営めるか否かという質の上に、不平等である。我われは人びとが平均して狭い土地に住居し環境が良くない場合、能う限り、広い土地、広い家に、環境の良い、快的な生活ができるよう努めるべきである。そのために人びとの個々の生活環境の中に、人びとが共同に楽しめる地域、施設などを考え、不便を去って便宜あるものとし、心の安らぎを得られる環境を生む努力をなさねばならない。かけがえのない自然を破壊し、動植物を絶滅に追いやり、あるいは危険にみちた環境にすることは、拒否すべきである。仏教は万物一体観に立つのであり、草木成仏さえも説く。したがって、仏教福祉は善美なる自然環境を護り、あるいは善美なる環境を造成し、居住するものが幸福を感じうるような努力を怠るべきでない。初めか

ら質量とも最上の居住地・環境はえられないけれども、それを目指して進むべきであり、仏教福祉の歩みはここにも向けられねばならない。

また(3)形相上調和の取れた身体や容姿は、浄土においては無上のものであるが、仏教福祉はこの地上においても能う限りそれに近づける努力を惜しむべきではない。仏陀には、あらゆる者が好醜なく、すべて黄金色にかゞやく皮膚をもつという願いがあり、事実浄土には差別がなく平等であるという。しかし此の地上において人種に差別があり、皮膚の色を異にし、好悪の感情にとらわれている。しかし皮膚の色、氏族の相違により上下なく、所謂る四姓平等と説く仏陀の教は偉大である。仏教福祉は、下等の者との蔑視や、生まれの上の差別的尊敬の念に捕われることより解脱し、与えられた身体容姿が形相上調和のとれたものになるよう努力し、人びとの幸福増進に努めるべきである。病気、傷害のため、あるいは先天的に、形相上不具合のある場合も能う限りそれが苦痛でなくなるように努力すること、これが仏教福祉の目指す一面でなくてはならない。医学をはじめ科学の凡ゆる分野が、このような福祉のために力を出すべきであるが、そのように運ぶ努力をなすことに仏教福祉は努めねばならない。

さらに(4)真・善・美・聖の整備されて欠けた所のない社会、これは浄土であるが、この方面に努めることは仏教福祉でなくてはならない。浄土は清浄功徳、性功徳の世界であると説く。我われの世界は煩悩の随順増長する有漏の世界であり、浄土に比べるとき穢土といわれねばならない。この有漏雑染の世界を浄め、仏陀の遊履する世界たらしめるための努力をなすことは、仏教福祉の目指すところでなくてはならない。理と行と果の究極にある浄土に比べて、此の地上は穢土であるが、仏陀の最も慈愛をそそがれる世界なのであり、我われは仏意を承け、そこを浄化せねばならない。これが仏教福祉である。

自由の社会が美しく築かれるために、上述の如く、四方面の努力という福祉行為が見出されるが、こういう福祉

の実現のためには、不可欠のものとして、正法受容ということがある。これに関しては次の項において触れることにする。

(3)　正法受容の社会

すでに上来涅槃を目指す社会、自由の社会について述べた。そしてこれらは、仏教においては教化（教育）において、理想への前進をなすものである。仏教において教化が重視されるのは此のためである。もし教化がなくては、真の福祉社会は開かれない。そして教化（教育）は全ての者が受けねばならない。我われはまだ涅槃の境地に至らぬ限り、死に至るまで学ぶ必要がある。仏教においては教育し教育を受けることは生涯のものである。かつ学びかつ行う、これが仏教的実践である。仏教福祉も亦生涯の学であり、生涯の実践でなくてはならない。もし学ぶ必要のなくなったとき、即ち学ばなくてもよいほどに向上したとき、その人は無学の聖者となったのであり、無上道を身につけた人と云うことができる。しかし我われ凡夫大衆は、おそらく臨終に至っても、なお覚者の域に達しえないのであるから、学ぶということから退転してはならないのである。

この正法受容の社会の実現のためには、以下にかかげる三種の道があるものと私は考える。第壱は聖き善なる教育である。即ちこれは正常にして極端に走らない教育、真の意味において純善なる教育にほかならない。今日多くの人びとは三界は自己一心の作であることを忘れていないであろうか。仏教福祉の基盤は、此の自己の一心にあると言ってよい。心を軽視すれば福祉は逃げてしまう。経には、心は世間をもち去り、心は染著をなし、心は自在（放縦）を起すと説く。心の欲するまゝに任せておいては、福祉を失い、自害害彼、彼此倶害の災厄を招く。これは自損損他に終ることとなり、不善の領野に踏み入り、福祉と正反対になるほかない。正常にして、純善なる教育

は、福祉を招く根元であり、それを仏陀は八正道という教法として説示した。

福祉は物質において得られる面があることは論ずるまでもない。それは五種円満中に財富損減でない財富円満を説かれていることに依って知られる。食物を摂らずに仏陀の許に来た者に対して、仏陀はその人にまず食物を与えよと言われたことは当然のことであり、尊いことである。しかし物に不自由なく、親属にめぐまれて孤独の身でない場合にも、福祉に遠ざかっている者もある。そこに心の重視せねばならない理由がある。仏陀は人びとを真に幸福にする根本に八正道という心の道を教えられた。今この八正道を、主としてヴスヴルマンの著わした四諦論にもとづいて解説することにしたい。

第一は正見で、これは如実知見と言ってよいもので、真実の智慧、さとりの智慧をいう。知識の眼を開くことを福祉の根元にすえる人もあるであろう。しかし仏教は、智に依り識に依らざれと説く。真智がみがき出され、その智の灯火の下においてこそあらゆる徳が輝く。福祉の源泉は此の正見という智に存する。此れある故に災横の本を抜くことができ、理想の境地、涅槃への白道が開けるのである。一般には福祉は世俗上に説かれるが、仏教の第一義の福祉の根底は正見にあるのである。

第二は正思であって、これは正思惟とか正覚とも言い表わされている。これは調和の取れた思惟なのであって、表象作用とか意欲とかに縁って起るのである。第一の正見にもとづいて、正しい思惟が開け、この思惟、この意思に依って、語業も身業も正しくなることが可能になると言ってよい。仏教福祉は、意思の上に正しさを求めるものである。

第三は正語で、これは清浄なる言語をいう。妄語、綺語、悪口、両舌という類の言語は、汚染された言語であり、これを用いるときは真の幸福がない。真に正しい語をなす人びとに幸福が訪れるのである。仏教福祉は正語に

努めることを要求する。

第四は正業で、これは身の悪業を離れることを指す。たとえば殺生、偸盗、邪婬等の悪業は人びとを不幸に陥れるが、それらの悪業を離れるときは、人びとに幸福が訪れる。仏教福祉はこれに努めねばならない。

第五は正命で、これは邪命でなく、正しい生活の仕方をいう。仏教福祉は邪なる生業に依る幸福を追求しない。これには種々のものがあるという。まず摩訶僧祇律第七に依れば、身邪命、口邪命、身口邪命の三種を説く。これは⑴善からぬもの（殺生の具など）を作って売り（身邪命）⑵呪を呪し術を行じ、蛇を呪し竜を呪し、鬼を呪し、病を呪し、水を呪し火を呪して食を求め（口邪命）、また手自ら火を燃して呪術を呪き、手に酥油を灌ぎ、芥子を灑散して食を求める類（身口邪命）をいう。次に大智度論一九を披けば、出家者の五種の邪命について次の如く説く。即ち⑴行者が利養のために詐って異相奇特を現ずる、⑵利養のために自ら功徳を説く、⑶利養のために吉凶を占うて、人のために説く、⑷利養のために高声をもって威を現じ人を畏敬せしめる、⑸利養の為に所得の供養を称説して人心を動かす。このような生き方をする者を邪命と呼ぶ。要するに仏徒でありながら、自活のために善からぬ物を販売したり、吉凶を占い、呪術をなし、種々の奇特の異相を現ずる類をいう。古代と現代とでは異りがあるとみられるが、上記の中、今日にもみられる邪命があり、麻薬の売買、賭博、それに類する生活、殺人、傷人を厭わず、肯て暴力団の仲間入りをし、良からぬグループに加わる等は、幸福の道ではない。仏教福祉は正しい生活のあり方を識知して、人びとを邪命より遠ざける努力をなさねばならない。

第六は正精進であって、これは廃悪修善のため、身心を策励して、大いに努め、怠慢にならないことをいう。

第七は正念で、これは心とその所対の境と両者相離れず、自ら記憶し、他に記憶せしめることを指す。この正念あってこそ、さとりの智の依止（よりどころ）になるのである。

第八は正定で、これは能く法を摂して散乱せしめないことを言うのであり、心が定まって、寂静に住することに外ならない。さとりの智である正見は、つねに正定と二にして不二なるものであり、この定慧不二の究竟は、ニルヴーナの門を開くのである。

仏教福祉は、要するに八正道なる中道を歩むことを継続する。もしも八正道を前進する歩みが停滞すれば、仏教福祉は没してしまうほかかない。

つぎに第弐は、政治を正道において用いること、即ち高き立場ともいうことのできる中道において用いることである。政治は福祉と直結したものでなくてはならない。福祉を忘れた政治は、真の政治とは言えない。仏教は政治の上に、福祉としての政治を見出すのである。浄土論に説く国土十七種の功徳荘厳を説く中に、主功徳、眷属功徳というのがあり、十八円浄の中では主円浄・眷属円浄・輔翼円浄の三種を数えており、これらは浄き正道政治の福祉を示している。政治を為す人、助ける人、受ける仲間、このようなものが調和的であってこそ、福祉が向上し前進する。もし浄土のそれとは逆に、それらが功徳を発揮せず、我欲の殻に閉じこもるならば、暗黒の世界となるほかはない。仏教福祉はつねに正法受容の社会を目指して、正しい政治の行われることを願うべきである。

また第参には、真理の追求と、正しい実践との上に、文化を築く面が出て来ねばならない。正しい文化の発揚は、正法受容の社会のしるしである。浄土には、限りなき真善美聖の文化が充ち満ちているが、此の地上には限られたものしかない。しかし数の上にも多く、質の上にも清いものを、産出することを目指すものこそ、仏教福祉である。単一の価値しかないというのではない。数多くの価値を発見し、それを発揚し、そこに幸福が培われ、無限に伸展する如く努める。これが仏教福祉でなくてはならない。浄土論には大義門功徳が説かれるが、正法真如受容が目指されるところ、大義門功徳と言われうるのであり、福祉が輝きを増すのである。

上述の正法受容の社会には、おのずから怖畏なく、種々の面において福祉が湧出するのである。

(4)　無怖畏社会実現

我われの世界の現実は完璧無欠とは云えないが、そのために世界創造の神を恨みに思うことは正しくない。もともと神が世界を造ったとしないのが仏教である。世界は縁起において存し、ことに自身の業、他の多くの者の業が、広く深く関与しているから、欠陥だらけの世界は自身の為すわざであり、もしくは生けるものの多くの関与して為せるわざの報いである。したがって、低価値の世界を恨みに思うことなく、正しく受けとめ、衆生が自己の責任において欠けたるところを治すことを要する。仏教では理想の世界を無諸難功徳荘厳の浄土という。我われは怖畏なき無諸難の世界創造への撓みなき歩みを進めるべきで、これが仏教福祉である。自由・平等・安楽・平和で、しかも常住にして清浄な涅槃を目指すためには、怖畏を排除する努力をゆるがせにしてはならない。

仏典には、初学の菩薩に(1)不活、(2)悪名、(3)死、(4)悪道、(5)大衆威徳の五怖畏があると説かれているが、地上において、衆生にも多くの場合、これらの五怖畏に相当するものがある。この怖畏は災難の中におさめられるものとみてよい。仏教福祉は、こうしたものを排除する努力をなさねばならない。それは人びとを安らぎに導く聖なる行為として、賞讃されるに価するものである。

まず(1)不活の怖れとは、生きられねという怖れで、生活苦と言ってよい。生活苦といわれるものは苦悩の生活のことで、幸福な生活の反対である。個人として生活苦を感ずるときは、その克服への努力をすべきであるが、自身以外の者の生活苦に対しては、種々の方法をもって、その苦が軽減されるように、もし出来うればその苦より脱却し、幸福な生活がえられるように努力するを要する。この利他的行為は一般社会福祉と同列に仏教福祉の行為でな

ければならない。そして仏教福祉の此種の行為は、能施・所施・施物に関して、固執を超え、所謂る三輪清浄でなければならない。無我愛の施こそ、真の救いである。

つぎに⑵悪名の怖れとは、人びとが改心して前非を悔い、善人に立ち還っても、なおそれが継続する怖れあることである。甚しきに至っては、父や祖父や、更に溯って遠い祖先の悪名をさえふれ廻り世間も之を放っておくことさえある。仏陀は本心に立ち還った指鬘を、弟子の一人に加えたばかりか、町中の者が出家後の彼を殺人鬼として悪名を流したことに対し、「生れて以来殺人の悪事をしたことはない」と指鬘をして言わしめたと経典に説く。生れて以来とは決して嘘を言ったのではなく、出家して持戒者となって以後ということを意味する。実に懺悔し改心した人ほどすばらしいものは、あまり多くないであろう。日本において免囚保護の事業という福祉活動のなされることは尊い。仏教福祉はこの方面にも手がけるべきである。悪名をひるがえした先きがけの人として、インドには阿闍世大王がいる。また阿育王もその例と言ってもよい。有名人でなくても、誰人でも悪業より解放された以上、悪名の怖れなく本心に立ち還った幸福な生活を営めるよう、努力をなすことは、仏教福祉のなすべきことである。

また⑶死の怖れとは、病人であると否とを問わず、無産者・長者を問わず、一般に広く人びとの懐抱するところである。能う限り衆生を死なないように導くこと、これは身体と心の医学であると共に、仏教医学であり、仏教福祉の領域である。仏陀の説いた経典の中に、予防医学的のものの多くみられるのは、死よりの解放として、仏教福祉の例とみることができるであろう。しかも全ての者は生れる初めをもった如く、死の終りをもつ。此の死を免れることは誰人もできないが、宗教的生命と言うことのできる慧命を得しめるように努めることは、仏教福祉の領野である。慧命は、真に正法を受容し身証するところに恵まれるが、その極点はニルヴーナの境地といってもよく、その無量寿の理想は地上において到達することは難しい。しかしニルヴーナという妙果への歩みとしての聖なる行、即

ち因法は、誰人も教を受けて持ちうるのである。仏教は行（正しい実践）の宗教であるが、仏教福祉は、涅槃への最も接近した道として、三宝に帰し、念仏念法念僧のこころを発し、正行をたもつことを勧める。これは一般の福祉と異なる価値高き方面である。

さらに(4)悪道の怖れとは、たとえば人間が人間以下の趣に顛落するかもしれぬという怖れなどをいう。婆沙論には、人が覚道を辿り、染汚を離れ、解脱し、涅槃に入る道をおのおの向上して行く初には、深心疑慮と、さらに怖畏があるという。たしかに現状満足の人びとには、宗教的目醒めがないことは事実である。しかし無常を縁とし、罪を感じるを縁とし、その他何らかの縁によって、現状は悪道につながるかもしれぬ、という疑慮と怖畏とが、人をして覚道に入らしめることが多い。私はこの場合の怖畏は、むしろ例外として、排除すべきではないと考える。しかし他の人びとの心中に、悪道の怖れをいだいていることを知った場合には、その解消のためには、求道し聞法し、まじめに仏教という宗教の門に入らしめるように努めるべきで、これは宗教的安らぎを与えるという目標あることに照して、それが仏教福祉であることは認めてよい。

宗教が人間に究極的福祉をもたらすものである為には、信者の信仰し崇拝するその対象が次の如き本性のものであることを要するものと私は考える。それは曇鸞の著わした聖教から窺えることである。今こゝには十二に要約して示したいと思う。即ち(1)それは限りない智慧あり、其光明が迷える者の冥闇を照して、それを取り去る力あるものであること、(2)はてしなく解脱の光輪を放ち、彼此有無などの二元の暗がりの次元に低迷することを離れしめる平等覚の力あるものであること、(3)あらゆる障碍を乗り超えて、限りない光を全てのものに蒙らしめ、その者の力づよさは我われの思議をこえたものであること、(4)あらゆる者のもつ煩悩罪業の垢を離れしめる清き光を放ち、心の畢竟の依りどころとなる力の　あるものであること、(5)三悪趣の黒闇を開いて　光輝あらしめる力をもつ　光明を放

ち、あらゆる者の供養を受けるに相応しい覚者であること、(6)大慈悲の光をあまねく放ち、憂悲悩苦に沈めしめるものに法喜を得しめる力あふれ大いなる安らぎ慰めを与えるものであること、(7)自在の神力があって、測り知ることの出来ぬ不思議の徳があり、無上の尊いかたであること、(8)あらゆる者に、微妙善美なる容貌を与える力あり、変り壊れることなき虚無の身・無極の体をえしめ、真に常楽我浄をさとらしめる平等力を有するものであること、(9)他に類のない浄土のさとりを与える力のある大心力者であること、(10)真に自利利他円満のかたであり、その慈悲方便のかずかずは、我われの思議を超え、全く真なること無量のものであること、(11)三塗の苦難を永く閉じ、自然快楽の音のみ聞こゆる依報のすべてを、あらゆるものの為めに荘厳成就した、自他不二の大悲清浄願心廻向成就のかたであること、(12)本願の大弘誓に帰せしめ、あらゆる者を救い、自身と同じさとりに入らしめる力あふるゝ者であること、である。

悪道の怖れを離れしめ、人びとをして仏教福祉の究竟地に入らしめるには、上記の如き大覚者への帰命を要する。そういうことを仏教を崇め知る者の否定しえない真理であると言って差支ない。このような仏陀への帰投なくしては、悪道怖畏は解消されないであろう。こういう宗教的福祉は、宗教に無縁の社会福祉の断じて到達しえない領域と言えるであろう。福祉は此のような線にまで至るを要しないという考えをなす人も多いかもしれないが、宗教的悩みとして認められる悪道怖畏を感じる数多くの人びとは、その怖畏の除去を熱願するのであり、随って上記の如き、仏陀への帰投を要するのである。私は仏教福祉のみが所有する聖なる領域が、ここにあると言うことができると思う。

また(5)大衆威徳の怖れとは、(イ)大衆即ち数の多い人びとそのものを怖れること、及び(ロ)権力威力ある者を怖れることを指す。暴力団の追放は福祉的行為であり、権力金力に依る威圧を無くすこともそれであり、戦争の回避に力

をつくすこともそれであり、破壊力つよき兵器を廃絶することも、党派を組んで悪政をなす人びとを制止することも、これらは福祉的行為であるにちがいない。個人として福祉的行為をなそうとすれば、殊に大衆威徳の怖れの除去の場合は、自身の死を覚悟せねばならず、それは数多くの仏陀前生物語りに見られる通りである。身をすてゝこの怖畏の除去に挺身することは、菩薩の行であるが、仏教福祉のため、これを敢行することを、私は勧めはしない。しかし、その精神の尊さには、頭が下るばかりである。ゴジンジェム大統領の宗教弾圧と大衆威徳的怖畏を除去したいものと南ベトナムのジッチ・カンドクという一僧正は、サイゴンの十字路で、その怖畏をやめてほしいと遺言書を大統領に送って、数百人の僧俗の見守る中、従容とし焼身供養して死を遂げた。このような行為は多くの人びとを救う福祉行為であった。この人をサイゴン市民は菩薩と言って讃えた。しかし此れは大衆威徳の怖畏が極限にまで達した際の非常手段であった。私はこれを含めて、仏教福祉のあり方の根底を見究めたいと思うのである。

要するに怖畏なき社会のための福祉行為は、不惜身命の覚悟を要するのであって、これは机上の空論ではすまされないものをもつ。真に自由にして、正法受容の社会をきづくという理想にもえる仏教福祉は怖畏除去のための命がけの尽力を要するのであり、その行為は覚者の道にアプローチするものと言って差支ないのである。

(5)　布施・利他の社会

仏教福祉は仏陀の行ずる布施の精神を理想として、積極的に利他の行をなすものである。これは救済であり、別の表現をもって布施と呼ぶ。仏教は自証の宗教であると共に救済の宗教である。これを自利（自証）と利他（救済）と言ってよい。ある解釈では聖道は自証、浄土は救済となすが、これは正しくない。部派も大乗も聖道も浄土も、自証と救済と不離不二の宗教である。この救済を玄奘訳、摂大乗論下巻には、次の如く五種として示した。即

ちそれは⑴一切有情の災横を救済する。⑵悪趣を救済する。⑶非方便を救済する。⑷薩迦耶を救済する。⑸乗を救済する、という。⑴は身心傷害等の種々の災横を救うこと、⑵は諸々の有情を不善処から出して善処に出してやることで、人間に限らず、他の生類をも、そのようにすること、⑶は真実でない不正の努力をしていることをやめさせて、正しい解脱行を求めさせ、如来の聖教の中におくこと、即ち正しい仏教教化の内に入れ善導すること、⑷は我身に執着し、我慢・我愛・我癡・我見という我執の迷妄の小天地に閉じこもることを脱せしめ、無我・大愛の覚者の道を歩ましめ、やがて能く迷いの三界の道を超越する方法を授与すること、⑸は声聞・独覚の如き二乗地に堕せしめず、不定種性の者や余乗に趣きたく願っている菩薩を拯済し、それらの地より抜いて、処に安んじて大乗行を修せしめるようにすることをいう。要するに、迷妄の低い次元の立場を脱出せしめ、我執・利己の底辺に滞住することを止めしめ、高い立場ともいうべき利他への実践をなすことをすゝめ実践する。ここが仏教福祉実践のねらいである。

要するに、救済・布施・利他の仏教福祉精神は、法蔵菩薩の因位の時における大施主精神を理想とする。なかなか理想には達せられないが、しかし仏教福祉の実践は、次の如き大布施の願いを持つことを模範とする。その法蔵菩薩の大布施精神は、無量寿経上巻において、重誓偈の中に次の如く説く。即ちいう、「我れ無量劫に於いて大施主と為りて、普く諸々の貧苦を済はずば、誓いて正覚を成らじ」と。この貧苦とは、譬喩であり、我われのことであり、心貧しく、その貧しさの苦しみの中にのみ起居している者との意、即ち惑・業の因縁をもって三界の苦域を脱出しえない者ということを意味する。仏教福祉は、その救いの対象が、すべての生ける者であることは、理として正しいことであるが、諸仏の大悲は、特に苦者において甚しいといわれる如く、身心の貧しき者、衣食住其他において貧しき者が対象の主たるものであることは間違いない。しかし身心貧しき者というものを含む以上、たとい

富んでいるもの（金銭上困窮していない者）、世間において幸福そうに見えている者でも、当然救済・布施・利他をなす場合の対象となるのである。財の上貧しくない者が仏教福祉の恩恵に浴することは理でないかのようであるが、貧しくないと見られる者の中に別の意味において貧しい者のあることを知らねばならない。仏教福祉はそういう面への働きかけを為すことを忘れてはならない。金銭的に豊かである人が自殺し、いわゆる社会福祉の高度な国における老人の自殺が多いと報ぜられていることを思えば、福祉というもののあり方、その領域において、深い考究を要し、適切な施策を要するものと考えられるのである。

利他する福祉の実践は、自身において、如何なる心底において涌き出るのであろうか。世には、私は社会福祉など不要であって、貧しくてもよい、独立・独歩、苦しさに堪える覚悟が出来ている、という人もいる。この人の考えている社会福祉は、甚だ狭い意味のそれである。しかし社会福祉の中で我われが日々暮している事実は、別に説明するまでもない。自分一人で独立独歩生きていると考えることは、大それた考えである。衣食住薬など、何一つを捕えてみても、衆生の恩恵に依り、天然の恩恵によらないものはない。この恩恵を受けている私自身が、社会福祉への協力をなし、実践することは、実に自然であって、そこには無理がない。ところで、社会福祉というものが与えられても、受けとる人の側において、高く評価されるか、低く評価されるか、不平の種子をばら撒くことになるか否かは、各人において異る。それは一音をもって演説する教化の仏語を、聴衆の一人一人が聞き取って利益を受けるのに大小高低があるのと同様である。人びとの欲求の種類、同じ欲求の場合にもその高下の差別があり、理不尽の欲求もあって、福祉を与えさえすれば、あとは我れ関せず、というのでは妥当のこととは言えないであろう。

仏教福祉は、無価の真実なる宝塔を内に秘めて、それに向って前進するものであり、布施・利他するに際して

は、化城の化作の喩の如き福祉活動が大いない意味をもつ。涅槃寂静の理想社会に比べるときは、全ての福祉は色褪せて見えるでもあろう。しかし「資生産業皆是仏道」という経意の指示もある如く、静かに考えれば、実のところ種々の福祉行為は涅槃への近接道路にほかならない。

(6) 相互に拝む社会

和国の教主として崇められる聖徳太子の十七条憲法といわれるものの第一条は「和を以て貴しと為し、忤(さか)らふこと無きを宗と為す」という。仏教福祉の描く理想社会は、和の社会であり、それは法華経に説かれる常不軽菩薩の姿において示される仏教福祉の実践である。和に反する行動を取る大衆に向っても、なおかつ拝んで、軽んぜぬ精神は、どこから生れるか。これは仏教の本義に徹してなされるところである。その本義徹底というところに、拝み合う常不軽の人を生み、この人びとによって拝み合う社会がつくられる。これは仏教福祉のねらいとするものの随一である。意訳仏教聖典には、常不軽菩薩について次の如くいう。

像法の時代になると増上慢の出家が勢を得ておった。このとき常不軽とゆう菩薩があって、在家出家の弟子達を見ると、いつも「私は深く汝等(おんみ)を敬います。決して軽んじはしません。何故かと云えば、汝等はやがて仏となられるでありましょうから」とゆう。……人人の中にはこれに心よからぬものもあって「この愚かの出家は、何処から来て我等のために偽って証る日を告げるのであるか」と罵った。けれども、彼らに少しも瞋らず、いつも「汝等はやがて仏とならるるであろう」といった。人人が怒に任せて、杖や石をもって彼を打ち据えると、避け奔って而も声高らかに同じ言葉を繰返した。……かの時の常不軽菩薩は実に私であった。

この本生話にみられる常不軽菩薩の精神は、あらゆる人びとの仏性をみとめ、人びとを軽ろしめず、そこに拝む心

を互いにもつべきことを教えるものと考えられる。もし仏性なきかにみえる人びとに対しても、真実にはこれがあるとみとめるべきであろう。たゞそれが顕彰していないだけである。もし顕彰している人と言えば明らかに仏陀一人である。そこで無量寿経には、此の地上において、仏を遊履せしめている場に於いて、天下和順の平和社会が実現することを説く。その意訳の文にいう。

仏の教化の及ぶところ、国も郡も町も村も、その化益を被らぬ所はない。そのため、世の中はなごやかに治まり、日月は清らかに照り、風雨はほどよく時を得、もろもろの災などさらに起らず、国は富み、民安らかに、軍隊や兵器もまったく用がなくなる。また人人は、徳をあがめ、いつくしみを起し、つとめて礼義を重んじ、たがいに譲りあうのである。

福祉社会の究極地には、仏教福祉といわれる限り、至上の覚者が遊履する。言葉をかえていえば覚者の正法がゆきわたり、人びとが正法を受容し、ここに災害なき平和の社会が実現する、と考えられているのである。和の社会こそ、拝み合うことの出来る社会である。その和は排他も離間も、搾取も破壊もない。包摂あり融合あり、有無相通じて、つねに建設に向う。今日、政党間にも、労資間にも、至るところ斗争の声を聞き、姿をみる。これが理想を遠ざかっている現実であることは何ら説明を要しない。このとき仏教福祉は何をなすか。普通に考えられることは、狭い意味の福祉、即ち災害の除去という方面に限られ易い。しかし、たといその範囲にしか手の打ちようがなくとも、それは現時点におけるそれであって、もっと広く、また質的に異る面の福祉活動に向うべきである。上に述べて来た諸方面の考究は、仏教福祉が、一般のそれより広い面のそれを担当すべきことを示したものである。

仏陀は四姓平等を説かれ、曇鸞は同一念仏無別同故という宗教上の平等を示し、親鸞は御同朋御同行と説いて、

正法受容者としての同朋精神を示された。この平等がなくては、おそらく真の平和の社会は築かれ難いにちがいない。現在日本において、一般に考えられている人間の平等には、次のものを数え上げることができるであろう。第一は法律上の平等で、男女ともに同権であり、法律上、基本的人権尊重の基盤をもつ。第二は政治上の平等で、参政権の平等である。第三は教育上の平等で、誰人も学びうるのである。第四は職業上の平等で、如何なる職業にもつくことができる。第五は人格上の平等で、人びとの上に、たとい貧富、上下、老若、男女の異りがあっても、人として平等なのである。しかし平等という面においても、個別的にみるときは、千差万別であるといわねばならない。差別としてみられる千態万状はあるが、その中、容易に識別できる面で拾い上げてみても、男女の性別、体質の強弱、容姿の美醜、年齢の長幼、能力の上の相違、巧拙、趣味の好悪などがある。このような個別的差別について、仏教では満業という解釈をなす場合があるが、その不平等において憂いを生ずる場合、それは異熟果でなく、非異熟のものであって、先天的に決定したもののみでなく、後天的に改善、改良しうるものが含まれていると論書には解説している。したがって、種々の差別に悩み、不幸として感じる人びとには、偏見の場合はその偏見を正し、苦悩として感じる面については、能う限り、その除去に努める。これがまた仏教福祉の領分である。そのようにすれば、平和の社会を築くことに役立つのである。

たとい千差万別の不平等面は存しても、いずれの人びとも仏性の面において平等であり、覚者たる本性に無縁ではないのであり、またやがて一度は仏陀たるべき人たちばかりであるから、人びと互いに拝み合い、拝み合う社会を築きうるのである。

宗教を奉ずる者が党を組んで、他の宗教の党員と斗争し時には流血の惨事を惹き起すということは、仏教においては決して許せないことである。なぜかというにそれは仏陀の無傷害、不殺の精神に反していて、そういう人びと

は仏陀より叱責をうける罪人であるからにほかならない。むかし十字軍に加わった宗教があり、左手にコーランを持って戦った宗教もあったが、今後こうしたことがないことを望みたい。世界の烈強の間に所有されている水爆などが使用されるとき、地球を何回も破壊する威力があるという。それを用いることを制止する人間の純愛の心に期待したい。殺人の大型用具の貯蔵されている、危険きわまりなき現代において、仏教福祉を実践する道は、はなはだむつかしいが、「善は強し」という信念の下に、平和の社会の建設に尽力すべきであり、これが仏教福祉の根本的にして重要な方面である。怖畏に満たされた世界であるからこそ、平和への努力の尊さを思う。正法受容の自由の社会を具現する根底として、全人類の至純なる和の心、拝み合う心の開拓をのぞむほかない。

　仏教福祉の根底にあるものは心である。この心が能く善美なる世界を築き、また能く世界を破壊に導く。ここに思いをいたして全人類が手をつないで和を実現する努力をなす必要がある。我執を超越して、全人類の親属感をもたせる運動は進められる必要がある。そこに和の世界、和の団結、親近感にみたされた世界が生れるはずである。仏教福祉は、「和を以って貴しと為す」という聖徳太子の精神を根底に据えねばならないものと私は確信するのである。

　上来仏教福祉の根底にあるものとして、涅槃を目指す社会、自由の社会、正法受容の社会、怖畏なき社会、布施利他の社会、拝み合う社会という六視点より論述を試みた。一般には財産のあること、健康であること、親しい人びとと快適に交わりうることなどを幸福と考え、そういうものに縁遠い人びとや、乏しい人びとに救いの手を述べることを社会福祉と考えている。しかし仏教福祉はもっと広い領野であることは既述の通りである。人びとが悪の道にふみ込もうとしているのを喰いとめ、悪道に入ったものを善道に入れ、つねに闇黒を去って光明の中に入れることが社会福祉であり、同時にまた仏教福祉である。しかも仏教福祉は、更に如実知見の世界に人びとを入れしめ

る面をもつ。それは知識、科学を万能の如く考えている現代の世相を突き破って、さとりの智慧、般若の領野に踏み込むものである。もし唯だひたすら知的領域にとじこもる社会福祉であるならば、無知の領野にいるものを救うことにはなるが、知識の陥るふかき谷底よりの脱出を願う者を救い上げることはできない。血は血をもって洗い去ることをえず、強力の人も自身を負うことができぬように、知識をもって自ら知識の罪垢は洗えないのである。ここに仏教にいわゆる「智に依り識に依らざれ」の訓誡が生きるのである。これが智にもとづく仏教福祉の根底なのである。

(7) 社会福祉の淵源

仏教宗団等に依り社会福祉活動が為されている今日、福祉精神を何処に置くのが仏教的か、という観点から究明を試みる。日本では和国の教主と仰がれる太子の事蹟が其の精神の究明に役立つが、全世界仏教からすれば教主釈迦が福祉王として再誕したかとさえ眺められうる阿育王―仏教を国際的宗教たらしめた恩人―の事蹟が仏教福祉の概念(一般に認めてよい考え方の範囲)を指示すると考える。

阿育王の出世に就ては仏滅後百年、百十六年、百有余年、二百十八年、二百三十四年等とする諸説があるが、其当否の穿鑿は止め、望月信享博士の説に依り一応紀元前二百七十年の即位としておこう。その治世は一説に依れば三十七年間という。其事蹟を知るに漢訳大蔵経中、『大阿育王経』『阿育王伝』等があるが、福祉事業や精神を知る上に不可欠のものは『阿育王刻文』(南伝大蔵経第六十五巻中に国訳文が収録)であるから、ここには専ら此刻文に依る。

宇井伯寿訳『阿育王刻文』には、摩崖法勅、石柱法勅・小石柱法勅・小摩崖法勅の四類と、附録、十車王刻文と

が含められているが、直接的に仏教福祉概念を定めるに資料となるものは私の検する所、第一類摩崖法勅の中十四章法勅、第二類石柱法勅の中の六章法勅並びに皇后に関する法勅に属する若干のものである。現存阿育王刻文以外は不明のため、今は勿論、現存のものの上より研究する。

この刻文を如何なる視点から分類すべきか。これには『阿毘達磨集異門足論』第十三巻（大正大蔵経二六・四二〇頁下段以下）に出る五円満・五損減の分類の中の前者に依ろうと思う。

第一　無病円満（健康保持福祉）―第一類十四章法勅第二章（三頁～四頁）にいう。「天愛喜見王の領土内到る処、またチョーダ王……諸〻の隣邦人およびアンティヨーガ王に隣れる他の諸王〔の国内〕到る処、天愛喜見王の二種の療院建てられたり。即ち人に対する療院と獣に対する療院と是なり。またすべて薬草の人に効あり獣に効あるものにして、その全く存せざる地方には何処なりと雖、皆之を輸送せしめ、栽培せしめたり」と。仏陀が在家でさえ守るべきものとして、五戒を制せられ、その中、不殺生があるのは、人のみならず獣にも及ぶもので、仏陀は平素予防医学的教誡をされ、神に犠牲を献げることを悪事とされ、進んで自ら病人を看護し看病の重要性を強調され、自殺も其の教唆をも罪とされ鬼子母や抉窟魔の如き生命を軽視するものを教えて生命の尊厳を教誡されたが、この仏陀の生命尊重の教誡が、阿育王の上に継承され、施療施薬となり、それが獣にまで及んだのである。生命軽視は福祉でない。

第二　親属円満（家庭的親愛福祉）―第一類十四章法勅第五章（一二頁）に説く。「……孤独及び老人、の中にありて法に専心なるものの利益安楽の為に、また障碍なからしむる為に、事に鞅掌し、囚人に費を配与し、障碍なからしめ、またもし或は多くの子女を有し又は蠱惑せられ若しくは老衰せるなどその何れかのものに対しては、之を釈放する為に、事に鞅掌す」と。これは法大官の為すべきことを示したもので、孤独のものよるべなき老人、罪を

犯し幽囚の身となった者で子女を持っており生活に悩み多き者、老衰の囚人等という部類の人びと、家庭的温かさの欠滅している人びとが、許せる限り家庭的福祉の取り戻せるよう政治的配慮を示したものである。仏陀が苦悩の群生に善親友となり、社会の片隅で生きる事を余儀なくされている異常者という孤独な人びとに対し、温い手を差しのべられた精神が、阿育王の上に継承され、この刻文となったのである。

第三　財富円満（経済的福祉）―第一類第三章（五頁）には、「纔に費し纔に蓄ふるは善なり」と教誡し、第二類石柱法勅第七章（六四頁）には「貧者・窮人乃至奴隷・従僕に対する正しき取扱等、〔世人の間に〕増長し、従って将来も亦増長すべし」と説く。これは経済的福祉に対して自身が努力することと、他人がその方面の不幸除去に努めることを教訓するものである。仏陀が経済に意を用いよと説かれたことが『雑阿含経』四八（大正蔵経二巻三五三頁上段以下）や『善生子経』（同上一・二五一頁中段以下）に出ているが、収入を用いて衣食住の方面や生業資金にし貯蓄をもって災難時・貧窮時に備えよという。たとい今日と仏陀時代とでは時代の相違もあるから一概に同様にすることが必ずしも経済的幸福とは言えないにしても、計画的に経済を処理することは今日でも適用しえられる。阿育王は仏陀の此精神を継いで、刻文された。

第四　戒円満（道徳的福祉）―第一類第四章（九頁）にいう。「天愛喜見王の諸皇子諸皇孫幷に曽孫も壊劫に至るまでも、この法の宣行を増長せしめ、〔各自躬ら〕法と戒とに住して法を教誡すべし」と説き又同九章（二二頁―二二頁）には病気や人の誕生や首途に際して祈願をなすことは無意味であるが法の祈願は現世と後世に無限の功徳を生ずるといい、その法祈願とは(1)奴隷及び従僕に対する正しい取扱、(2)恩師に対する尊崇、(3)生類に対する節制、(4)沙門婆羅門に対する布施等であると説く。第一類第一章（一頁）には屠殺して犠牲を供する勿れと教え、第二類第二章（五〇頁）には「二足類・四足類・鳥類・水棲類に対して種々なる利行をなし、乃至生命に対する供養までな

し、其他多種の善を為したり」と示し、「法は善なり、然らば幾何をいふや。〔曰く〕、少漏と衆善と慈愍と布施と真諦と〔三業〕清浄となり」と教え、道徳的福祉の道を指示している。仏陀が如実知見（正見）の出世間の道（第五）と不離なる道徳的福祉を教えたことを阿育王は継承して上の如く刻文にしたのである。

第五　見円満（出世間の宗教的福祉）―第二類石柱法勅甲六章法勅第一章（四八頁）にいう。「現世幷に後世に於ける〔利益安楽〕は法に対する最上なる愛慕、無上の観法、無上の怖畏、最上の精懃なくば、正しく行得すること難し」と。既述の文（第一類九章）にも、法祈願が現世に目的を達成し得なくても後世に無量の功徳を生ずと説き、現当二世の益を目ざすのは、宗教的福祉と言って差支ない。

上記の外、植林・井泉の掘穿、官吏の正しい社会教育、正しい理に依る政治と人民を圧迫しないこと、異宗教・異民族、労資・上下の対立の除去、宗教の全ての保護と悪宗教者廃除の為の試問の実施、果樹の栽培、飲水所の設置、休憩舎や頒施舎の建設をなすべきを説き、一般的に利他を旨とし、人民の損害を排除し、福祉に徹することを強調している。第五が至上であることは第一類第六章をみて知られる。文にいう。「実にや一切世間の利益〔をなす〕よりも崇高なる事業存することなし。……彼等をして現世に於て安楽ならしめ後世に於て天に達せしむるが為なるとなり」と。

第四節　成熟衆生浄仏土

第一項　仏徒の懐く願心

仏教は現実の此の世界を、いかにしようとするのか。これは重要問題の一である。それは簡明に言えば成就衆生

浄仏国土であると言ってよい。唐訳の八十巻華厳経一八明法品（大正一〇・九六c）には、十種清浄願のなかに次の二願がある。その文にいう。

一には衆生を成就せんと願じて、疲倦有ること無し（成熟衆生願）。

二には具さに衆善を行じて諸〻の世界を浄めんと願ず（浄仏国土願）。

と。

およそ法界の主人公は、実に心であり、我れわれの真の所有物は心であるとなすのが仏教である。そうすれば、心を軽視しては、成熟衆生、浄仏国土はありえない。その心、これを瑜伽系仏教では阿黎耶識という。摂大乗論に引用されている大乗阿毘達磨経の偈に次のもの（三偈）がある（大正三一・一一四a―一一五c）。

(A) 此の界は無始の時より、一切法の依止たり。若し有らば、諸道も有り、及び涅槃を得ることも有り。

(B) 諸法が依蔵して住すれば、一切種子識なり。故に阿黎耶と名づく。我れは勝人の為めにのみ説く。

(C) 諸法は識に於いて蔵せらる。識の法に於けるも亦爾り。此の二は互いに因とも為り、亦恒に互いに果とも為る。

と。この(A)に説かれている界（dhātu）は、因または性の義とされるけれども、これは阿黎耶識を指す。しかも此の界は他の聖教に依れば、如来蔵の意義であるという。心、それは消えうせて無となるそれでなくて、阿黎耶識であり、性であり、如来蔵とさえ言われるもの（或いはそれに即するもの）であり、これは我れわれの真の所有でなくてはならない。所有をこえたものでありつゝ、世俗的には、我が有と考えてよいものと私は考える。そういう心において、成熟衆生、浄仏国土の願心がおこらねばならない。たとい聖道門仏教では、菩薩の誓願と言われる聖なる願心であろうとも、我れわれ凡夫の世俗におろして言うことが許されるならば、それは仏教徒の懐く願心なのであ

る。

宝性論（大正三一・八三九a）に、「無始より来た、性を諸法の依止と作す。性に依りて諸道及び涅槃の果を証すること有り」と言い、世親著・摂大乗論釈（真諦訳）（大正三一・一五六―一五七）において、上述の「界」が、如来蔵とせられるが、これは真如と同義であり、心が願心ということになるときは、真如と同質とみてもよい。

ここで我れわれは、個人及び社会の浄化の根底としての願心の模範を、華厳経の菩薩浄行品（大正九・四三〇c以下）の諸願にみる。それは百四十願あって次の如し。それは大乗の転の思想と言ってもよい。これは浅略釈でなくて、真言教学にいわゆる深秘釈の願とみらるべきものである。その文にいう。

(1)菩薩家に在らば、当に願ふべし、衆生、家難を捨離して、空法の中に入らんと。(2)父母に孝事せば、……一切を護持して、永く大安を得んと。(3)妻子集会せば、……愛の獄を出でて、恋慕の心無からしめんと。(4)若し五欲を得ば、……貪惑を捨離して、功徳具足せんと。(5)若し妓楽に在らば、……悉く法楽を得て法の幻の如きを見んと。(6)若し房舎に在らば、……賢聖の地に入りて、永く欲穢を離れんと。(7)宝の瓔珞を著せば、……重担を捨離して、有無の岸に度らんと。(8)若し楼閣に上らば、……仏の法堂に昇りて、微妙の法を得んと。(9)所珍を布施せば、……悉く一切を捨てて、心に貪著無けんと。(10)若し聚会に在らば、……究竟解脱して、如来の処に到らんと。(11)若し危難に在らば、……意に随ひ自在にして、罣碍する所無けんと。(12)信を以て家を捨てば、……世業を棄捨して、心に所著無けんと。(13)若し僧房に入らば、……一切和合して、心に障碍無けんと。(14)大小の師に詣らば、……方便の門を開きて、深く法要に入らんと。(15)出家の法を求めば、……不退転を得て、心に障碍無けんと。(16)俗服を脱ぎ去らば、……道を解り徳を修めて、復た懈怠無けんと。(17)鬚髪を剃除せば、……煩悩を断除して、究竟して寂滅ならんと。(18)袈裟を受著せば、……三毒を捨離して、心に歓喜を得んと。(19)

出家の法を受けば、……仏の如くに家を出でて、一切を開導せんと。

以下の三願は仏・法・僧の三宝に帰して願うことで、一四〇の大願を摂含するものは、この三願と云えるであろう。

⑳自ら仏に帰せば、当に願ふべし衆生、大道を体解して、無上の意を発さんと。㉑自ら法に帰せば、当に願ふべし衆生、深く経蔵に入り、智慧海の如くならんと。㉒自ら僧に帰せば、当に願ふべし衆生、大衆を統理して、一切無碍ならんと。

この三宝帰依の大願につづいて、なお百数十の願いが立てられる。

㉓浄戒を受持せば、当に願ふべし衆生、具足修習して、一切の戒を学ばんと。㉔道禁を受行せば、……道戒を具足して、如実の業を修せんと。㉕始めて和尚を請ぜば、……無生智を得て、彼岸に到らんと。㉖具足戒を受けば……勝妙の法を得て方便を成就せんと。㉗若し房舎に入らば……無上の堂に昇りて不退の法を得んと。㉘若し床座を敷かば……善法の座を敷きて、真実の相を見んと。㉙正身端坐せば、……仏の道樹に坐して、心に倚る所無けんと。㉚結跏趺坐せば、……善根堅固にして、不動地を得んと。㉛三昧正受せば、……三昧門に向ひて、究竟の定を得んと。㉜諸法を観察せば、……法の真実なるを見て、罣碍する所無けんと。㉝跏趺の坐を捨せば、……諸行の性を知りて、悉く散滅に帰せんと。㉞床を下りて足を安んぜば、……聖迹を履践して、解脱を動ぜざらんと。㉟始めて足を挙ぐる時は、……生死を超度して、善法満足せんと。㊱衣裳を被著せば、……諸〻の善根を服し、毎に慚愧を知らんと。㊲服を整へ帯を結ばば、……自ら検して道を修し、善法を壊せざらんと。㊳次に上衣を著せば、……上善根を得て、勝法を究竟せんと。㊴僧伽梨を著せば、……大慈もて覆ひ護られ、不動の法を得んと。㊵手に楊枝を執らば、……心に正法を得て、自然に清浄ならんと。㊶晨に楊枝

を嚼まば、……調伏の牙を得て、諸ゝの煩悩を噉まんと。(42)左右の便利をなさば、……汚穢を蠲除して、婬怒癡無けんと。(43)已りて水に就かば……無上の道に向ひて、出世の法を得んと。(44)水を以って穢を滌がば、……浄忍を具足して、畢竟無垢ならんと。(45)水を以て掌を盥はば、……上妙の手を得て、仏法を受持せんと。(46)口歯を澡漱せば、……浄法の門に向ひて、究竟して解脱せんと。(47)手に錫杖を執らば、……浄施会を設けて、道を見ること実の如くならんと。(48)応器を擎持せば、……法器をば成就して、天人の供を受けんと。(49)趾を発して道に向はば、……仏の菩提に趣きて、究竟して解脱せんと。(50)若し已に道に在らば、……仏道を成就して、余に行ずる所無けんと。(51)路に渉りて行かば、……浄法界を履んで、心に障碍無けんと。(52)高きに趣く道を見ば、……無上道に昇りて、三界を超出せんと。(53)下に趣く道を見ば、……謙下柔軟にして、仏の深法に入らんと。(54)……若し険路を見ば、……悪道を棄捐して、邪見を滅除せんと。(55)若し直き路を見ば、中正の意を得て、身口に曲無けんと。(56)道の塵を揚ぐるを見ば、……永く塵穢を離れて、畢竟じて清浄ならんと。(57)道の塵無きを見ば、……大悲に熏ぜられて、心意柔潤ならんと。……(58)深き阬澗を見ば、……正法界に向ひて、諸ゝの難を滅除せんと。(59)聴訟の堂を見ば、……甚深の法を説きて、一切和合せんと。(60)若し大樹を見ば、……我諍の心を離れて、忿恨有ること無けんと。(61)若し叢林を見ば、……一切敬礼して、天人を師とし仰がんと。(62)若し高山を見ば、……無上の善を得て、能く頂を見ること莫けんと。(63)若し荊棘を見ば、……三毒の刺を抜きて、賊害の心無けんと。(64)樹の茂れる葉を見ば、……道を以て自ら蔭し、禅三昧に入らんと。(65)樹の好華を見ば、……開浄華の如くにして、相好満具せんと。(66)樹の豊かなる果を見ば、……道樹の行を起して、無上の果をば成ぜんと。(67)諸ゝの流水を見ば、……正法の流を得て仏智の海に入らんと。(68)若し陂水を見ば、……悉く諸仏の不壊の正法を得んと。(69)若し浴池を見ば、……仏海智に入りて、問答窮まり無けんと。(70)人の井に汲

むを見ば、……如来の弁を得て、窮尽すべからざらんと。(71)若し泉水を見ば、……善根尽くる無く、境界無上ならんと。(72)山澗の水を見ば、……塵垢を洗濯して、意解清浄ならんと。(73)若し橋梁を見ば、……法橋を興造して、人を度して休まざらんと。(74)園圃を修むるを見ば、穢悪を耘除して、欲根を生ぜざらんと。(75)無憂林を見ば、……心に歓喜を得て、永へに憂悩を除かんと。(76)好園池を見ば、……衆善を勤修して、菩提を具足せんと。(77)厳飾の人を見ば、……三十二相もて、而も自ら荘厳せんと。(78)素服の人を見ば、……究竟じて頭陀の彼岸に到ることを得んと。(79)志楽の人を見ば、……清浄の法楽もて、道を以て自ら娯まんと。(80)愁憂の人を見ば、……有為の法に於いて、心に厭離を生ぜんと。(81)歓楽の人を見ば、……無上の楽を得て、憺怕にして患無けんと。(82)苦悩の人を見ば、……衆苦を滅除して、仏の智慧を得んと。(83)強健の人を見ば、……金剛の身を得て、衰耄有ること無けんと。(84)疾病の人を見ば、身の空寂を知りて、衆苦を解脱せんと。(85)端正の人を見ば、……歓喜して諸仏菩薩を恭敬せんと。(86)醜陋の人を見ば……、鄙悪を遠離して、善を以って自ら厳らんと。(87)報恩の人を見ば、……常に諸仏菩薩の恩徳を念ぜんと。(88)背恩の人を見ば、……常に賢聖に見えて、衆悪を作さざらんと。(89)若し沙門を見ば、……寂静調伏し、究竟じて余り無けんと。(90)婆羅門を見ば、……真の清浄を得て、一切の悪を離れんと。(91)若し仙人を見ば、……正真の道に向ひて、解脱を究竟せんと。(92)苦行の人を見ば、……堅固精勤して、仏道を退かざらんと。(93)甲冑を著せるを見ば、……誓って法鎧を服して、無師の法を得んと。(94)鎧仗無きを見ば、……衆悪を遠離して、善法に親近せんと。(95)論議の人を見ば、……無上の弁を得て、外道を摧伏せんと。(96)正命の人を見ば、……清浄の命を得て、威儀異らざらんと。(97)若し帝王を見ば、……法王を逮得して無碍の輪を転ぜんと。(98)帝王の子を見ば、……仏子の行を履んで、法の中より化生せんと。(99)若し長者を見ば、……永く愛欲を離れて、深く仏法を解せんと。(100)若し大臣を見ば、……常に正法を得て、

衆善を修行せんと。(101)若し城郭を見ば、……金剛身を得て、心沮(はば)むべからざらんと。(102)若し王城を見ば……明達して遠く照し、功徳自在ならんと。(103)若し妙色を見ば、……上妙の色を得て、天人に讃歎せられんと。(104)里に入りて食を乞はば……深法界に入りて、心に障碍無けんと。(105)人の門戸に到らば、総持の門に入りて、諸仏の法を見んと。(106)人の堂室に入らば、……一仏乗に入りて、明らかに三世に達せんと。(107)持ち難き戒に遇はば、……衆善を捨てずして、永く彼岸に度らんと。(108)戒を捨つる人を見ば、……衆難を超出して、三悪道を度らんと。(109)若し空鉢を見ば、……其の心清浄にして、空にして煩悩無けんと。(110)若し満鉢を見ば、……一切の善法を具足成満せんと。(111)若し食を得たる時は、……法の為に供養して、志仏道に在らんと。(112)若し食を得ざれば、……一切の諸ゝの不善の行を遠離せんと。(113)慚愧の人を見ば、……慚愧もて正行し、諸根を調伏せんと。(114)慚愧無きを見ば、……無慚愧を離れて、普く大慈を行ぜんと。(115)香美の食を得ば、……節を知り欲少くして、情に著する所無けんと。(116)不美の食を得ば、……無願の三昧を、具足成満せんと。(117)柔軟の食を得ば、……大悲に熏ぜられて、心意柔軟ならんと。(118)麁澀の食を得ば、……永へに世間の愛味を遠離するを得んと。(119)若し食を噉する時は、……禅悦を食と為し、法喜充満せんと。(120)食ふ所雑味ならば、……仏の上味を得て、化して甘露を成さんと。(121)飯食已に訖らば、……徳行充盈(よう)して、十種の力を成ぜんと。(122)若し法を説かん時は、……無尽の弁を得て、深く仏法に達せんと。(123)坐を退いて堂を出づるには、……深く仏智に入りて、永く三界を出でんと。(124)若し水に入る時は、……深く仏道に入りて、等しく三世に達せんと。(125)身体を澡浴せば、……身心無垢にして、光明無量ならんと。(126)盛暑炎熾ならば、……煩悩の熱を離れて、清涼の定を得んと。(127)隆寒にして氷結せば、……究竟じて解脱し、無上清涼ならんと。(128)経典を諷誦せば、……総持の門を得て、一切の法を摂せんと。(129)若し如来を見ば、……悉く仏眼を得て、諸ゝの最勝を見た

てまつらんと。(130)諦かに如来を観ぜば、……悉く十方を覩て、端正仏の如くならんと。(131)仏の塔廟を見ば、……尊重せらるること塔の如くにして、天人の敬ひを受けんと。(132)敬心もて塔を観ぜば、……尊重せらるること仏の如くにして、天人に宗仰せられんと。(133)仏塔を頂礼せば、……道を得ること仏の如く、能く頂を見ること無けんと。(134)右に塔廟を遶らば、……正路を履行して、道意を究暢せんと。(135)塔を遶ること三匝せば、……一向の意を得て、勤めて仏道を求めんと。(136)如来を讃詠せば、……功徳の岸に度り、歎ずること窮尽無けんと。(137)仏の相好を讃めば、……光明の神徳、仏の法身の如くならんと。(138)若し足を洗ふ時は、……四神足を得て、究竟解脱せんと。(139)昏夜に寝息せば、……諸行を休息し、心浄くして穢なけんと。(140)晨朝に覚寤せば、……一切知覚し、十方を捨てざらんと。

以上掲げた百四十願は、菩薩の聖なる四弘誓願を広説拡充したものとみられてよいであろう。しかも四弘誓願よりも具体的であり、我われの日々の行願のあり方の理想を示している。それは仏陀への道としての聖道門の浄業ではあるが、たとい浄土教徒にとっても、世俗の上で、こうした願心はあって然るべきで、獲信後の歩みは、この社会浄化の面を無視すべきではない。個人の業とともに、社会的実践とも言うべき方面は、看過さるべきでなく、此の地上を理想の国たらしめる努力は、仏教徒のなすべきつとめであると私は考える。

第二項　衆生国土の浄化

理想的な地球浄化は、いかなるものでなければならないか。このことは仏教徒の考うべきことである。これを把握しえて、はじめてそれを目指す仏徒の実践がありうると言えるのではないか。

(1)真・善・美・聖の完備した、平等の社会が目指されねばならない。そういう社会こそ、清浄の社会であり、性

功徳の社会である。全智全能の神の創った世界であるという考え方は、現実の世界の邪悪の面を問題とせず、ただ不平を言わずに黙働するのみという美徳らしいものを生むかもしれない。しかし仏教は神の世界創造をみとめず、人びとの業を重視する。随って浄化をなす努力を忘れない。忘れてはならない。そういう努力こそ、仏陀が「業論者、業果論者・精進論者」と述べられた意にそうこととなる。正しい浄化への雄々しき歩みなくしては、仏教徒とは言えないのである。結論的に言えば此世が浄土とはならない、理想とは大いに異る、とは言っても、浄化の志なくしては仏徒たる資格を失うにちがいない。世のなか安穏なれ、仏法ひろまれかしの念願なき者は、仏教徒ではないのである。

聖なる社会とは何か。それは理想的大慈（大悲）利他遂行の社会をいう。これは无限に追求さるべきである。何となれば現実はこの理想には遠いからと言ってよい。自他不二、生仏不二の如来の大悲にめざめる人びとの手によって、常に恒にこの理想社会への実現の方向に歩みが進められねばならない。

(2)理想的衣・食・住の社会が目指されねばならない。我われの世界は量において限られている。地球は限られているのに人口は増加するが、これを放置してよいはずはない。有限の地球上にすむ我われは、限りなく広さを追求し、真に量功徳を理想的にまで高めるべきではないか。我われは財源に限りをみとめ、固定視するのが普通である。しかし財源を生かす道を追求すべきであろう。諸〻の珍宝性を発揮せしめるとき、我執の妄念よりする与奪のこころがうせて、理想社会に近づく。物質をみる眼は、今の時点では極めて低劣である。しかし物をして微妙の極致にまで高め、触をして無上ならしめる努力をつづけ、地上の悪差別を解消せしめねばならない。とは言っても、やはりその根底は心と言うべきであろう。

我われは、地と虚空と水とに依存して生きつづけている。その何れにおいても、国に依り、地域に依り、個人の

世帯に依り、有限であった。これを障碍なくする方法を講ぜられねばならない。地・空・水の三種功徳を最上ならしめる努力をせずに、害毒を流し、振りまくならば、この地上は人びとの住みたい思いをさえ消滅せしめるであろう。

食わずして生きぬくことはできない。その食量も有限である。人びとが地上に増加する一方であるのに、食糧を確保する道がなくてはならない。自然科学の発達は、この方面に寄与する。それが生命保持に必要であることを考えるとき、科学の恩恵を軽視すべきではない。しかし食糧が或る国、或る地域にのみ所有されるようでは、理想は遠い。まして世界を支配するために食量を与えるとか、与えないとか、と言うに至っては、評する言葉もない。全地球的な物の考え方で、食糧の道義的配分がなさるべきである。一方に飢餓に泣いている人びとがあるかと思えば、他方に於ては、食糧の不自由を感ぜず、多量生産は我が方の経済上不利益と考える。他国の飢餓など眼中になく生産の量を減らすというなら、我が地上に理想の社会は遠い。

我われ仏教徒は生産・消費の完全に調和の取れた社会をうち立てるべく努力すべきである。

(3)理想的環境の社会を作らねばならない。我われは、この点では理想からはるかに遠ざかっている。物と人と、両者の環境は、このまゝでよいはずがない。自然と人生というものを、もっともっと大事にし、理想に近づけねばならないと思う。

(4)肉体的調和の取れた人びとの住む、理想的社会を創らねばならない。我われは今の人間の皮膚の色を白一色にするとか、黄一色にするとか、黒一色にするとかと言っているのではない。しかし此の地上で、人種の相違、民族の違いが、いかに多くの悲惨な悪差別観を生み出しているかを知りぬいている。我われは、真の平等観の理想を念慮において、仏性をもつ人びとの平等性を信じて、肉体的平等実現への努力をなすべきではないか。こういうこと

を言うたからと言って、全人類は今直ちに雑婚せよ、と言っているのではない。ただし世界に国境が廃止されて、一対一の平等の立場での雑婚がなされるまでになるときは、必らずや此の方面の前進であることは認められる。仏教は、一切衆生悉有仏性と説く。人間と人間以外の生きものと、すべてを指して衆生という。それは万物一体観に立つからである。とは言っても、人間を猿と同視せよ、猿と婚姻関係を結べ、などと言っているのではない。人間と、それ以外の生き物とが、上下差別の側にある場合をみとめても、仏教は大悲摂取の心を忘れること無きを教えるものなのである。これこそ無有好醜の願いの目指す所にほかならない。

(5)正常にして純善な、理想的教育のなされる社会がつくられねばならない。仏教では、三界（迷界、闇黒）は、自己一心の作であると説く。心を軽視する教育は不可である。仏教の初期経典は、人びとに正見・正思・正語・正業、正命、正精進、正念、正定の八正道を行えという。これは証悟の境地へ人びとを導く。浄土門ではこの八正道を行じて大涅槃を目指せとは教えない。何となれば无漏清浄の心をもつこと、般若の真智をみがき出すことは凡夫にとって極めて難行であって、完遂できないと考えるからである。しかしたとい勝義の八正道は可能でなくても、世俗の八正道は拒否さるべきではない。随って、現実を重視し、浄土に生れて百年間善行をなすよりも、一日一夜の善行の価値を讃える経文もある。この世俗八正道にもとずく中道の教育は、かならず行われねばならないと思う。

(6)政治を正道において用いる理想的社会が実現されねばならない。悪政を克服し、人びとが真実の倖せを見出せるような政治が行われねばならないと思う。中道の政治、即ち高い立場の政治が目指されねばならない。そうすれば闇の現実世界が光明の中に生まれかわる。こういう点から考えるとき、真実の宗教にもとずく政治は理想的政治ということになるであろう。三法印や、実相印でみられる仏教の真実宗教としての特長は、ゆがめられずに世に興

隆せらるべきである。不正、邪偽の宗教は、理の当然として、壊滅し去るにちがいない。

(7)すべての怖畏、人災、天災などのすべての災害を克服して、真に倖せを謳歌できる社会を実現すべく努めねばならない。物質文明の恩恵は恩恵として感謝に価するが、到る処、怖畏の存することは人びとの知るところである。表面は倖せそうにみえる社会であっても、少しでも怖畏があれば、その倖せは零に近い。四苦・八苦といわれる人生苦のうち、なるべく多くの苦を此の地上から排除しうるようにすべきである。不可能かも知れないが、うまずたゆまずそれを克服すべく努むべきではなかろうか。しかし苦を転じ楽となす根源は、心以外にないのであり、その上に立って能う限り怖畏の克服に邁進すべきである。

真理の追求をなし、真実を求め、正しい実践をなし、涅槃（証悟）をめざす真実の生き方において、文化的社会は築かれねばならない、と私は考える。仏教は、合理的、実際的、包容的宗教であり、文化を輝かす理想的宗教であると評した学者もある通り、迷信を排して正信に立ち、真実の生き方を教えるものと言ってよい。そこで自然科学繁栄の現代において、仏教はその功績に拍手すると共に、それが正道を外れずに、真に倖せ多き社会の実現に資することを心から願う。ここに私は、科学が弊害を生ぜず、利益をもたらすために、人びと共に為すべき行為（業）について考え、それを実動にうつすことを人びとに訴えたい。これは現代、科学の栄えている時代に生をうけている我われの業、社会的実践であると考える。

第一、人命の尊重である。人命尊重のための努力をつづけねばならない。人命はどれほど尊重しても、しすぎではない。動物実験をして多くの生命は奪われ、研究の名の下では生命は軽視されているかのようである。しかし少なくとも人命は尊重されねばならない。仏教の不殺の精神は忘れられるべきでない。理想的には、食糧も動物の生命を奪わないもので美味なるものを発明すべきではなかろうか。

第二、人間の平等に徹すべきである。人間を悪差別視することは許されるべきではない。
第三、生物を尊重すべきである。生き物のお蔭に依り、人に生まれて倖せを感じることが多い。鳥獣も草木も、軽視すべきではない。
第四、正しい欲望・願望は、諸方面にわたり満足させるべきではないか。能う限り衣食住の方面の正しい欲はみたされるべきであろう。しかし正しくない欲望もある。それは精神の方面において、その欲望を克服すべきであろう。
第五、固定的となることに依って、世界浄化に反する道を辿ることが多い。固定的に視ることに依って、退歩につながることを避けるべきであろう。向上、前進をめざすために、世界から汚濁化を脱するために、つねに固定を打破せねばならない。
第六、自然を保護すべきである。自然科学の発達は、自然破壊を伴なうことが少なくない。我われはつとめて自然を保護し、環境の良き面を失わぬ努力を要する。
第七、自然科学の繁栄する時代を迎えているが、そこに理性にはしって、感情との調和がこわされ易い。我われは理性と感情との調和につとめねばならない。第六、第七とも、真の和を根底となすことにおいて、その過失が脱却できるものと考える。
第八、人間を機械視してはならない。人間の真の解放を目ざすべきである。人間そのものは、種々の桎梏から脱却し、真に自由を目ざすべきで、その為めの努力をせねばならない。
第九、科学は悪用せず、善用せねばならない。
第十、科学時代はその不正に陥ることをつねに監視せねばならない。正道を脱した自然科学は、現代の悪魔にほ

かならない。それを監視する行為（業）は、現代の善なのである。
第十一、大衆軽視を厳に誡しめねばならない。科学に従う者が、特権を乱用することがあってはならない。直接当該科学と結ばれていなくても、一般大衆は、受用する権利がある。それにもかかわらず、大衆が閉ざされては悪が現代に横行することとなるであろう。科学者は、大衆を軽視しないように厳しく自ら誡めるべきである。
第十二、人間一人一人は、それぞれかけがえのない貴重な人生をもつ。その貴重な人生をもつ人間が、みづから人間を深く学究することは、義務と言ってもよい。現代は科学を重視しすぎて、かけがえのない人間そのものの学究をせず、それをなおざりにしているものが多いのではないか。もっと深く人間そのものを学ぶべきである。もっと言うならば、真実の宗教、仏教をもつべきであると思う。
以上は、さきごろ、日本学術会議において、学者たちのまとめた現代処世十二項目を、仏教の精神にもとずいて、私に入魂したものである。

結　論

人が朝起き夜寝るまで、すべては業である。したがって人間の一生は、身口意三業でないものはない。法界の主人公は心であり、私の真の持ち物は心である。その心が、心でなくなり、知情意のはたらきのない植物人間には、業はない。

釈尊の教に、過去を追わざれ、未来を願わざれ、というのがある。それは過去を追い、未来を願うて惑業の暮らしをするために、それを誡しめられたものであった。もし惑業あるとき、急務は、即ち一大事は、惑業の毒箭を抜くことである。それは箭喩経に教えられている通りと言ってよい。しかし過去を省みて懺悔することは仏教者にとって当然のことである。

現実を重んじ、今日一日、正しく生きる。これが仏教の基本線を示すものであり、決して未来の正しい生き方を無視したものではない。死後よりも、生きている今のうちを大事にする。これは浄土の教法といえども例外ではない。経にいう。此の一日一夜、今日の此の日、善行をなすことは、浄土に生まれて百年の間なす善行よりもまさる、と。

仏陀は業をとき業果を説き、正しい精進努力をなせと教えられた。それは釈尊一人に限らない。そして七仏通誡したもう偈には、諸悪莫作、衆善奉行、自浄其意、是諸仏教という。何も七仏には限らない。すべての仏がこれを教えられる。もっとも、その衆善は、世俗のそれのみであれば、仏教以外の宗教にもそれがあって同様であるが、

そのほかに勝義の善のあることは認められねばならない。したがって、南伝・北伝の部派・大乗の全仏教にわたり、大乗中一一の宗派において、正しい業を教え、不正の業を捨てよと教える点においては例外がない。

仏教とはいかん。仏教は、仏・法・僧の三宝に皈依し、三宝を明らかにし、正行を執持して涅槃を目指し、三宝を興隆せしめる行いをなすものである。したがって、仏教はこのような意味における業の宗教にほかならない。もっとも業の中には、聖道業の存することを忘るべきではないのである。

中国の賢者は、朝に道をきけば、夕べに死すとも可なりと説かれた。仏教亦同じ。朝に法を聞けば、夕べに死すとも可なりである。日本各地で、常朝事が行われ、毎日仏法の聞かれる寺もある。そこへ参詣し、仏法を聞いて仕事に行くことのできる人は、倖せである。たとい寺への参詣ができなくても、たとえば我が家の仏檀の前に坐って読経し、法文を読ませてもらう人は倖せであると言えよう。私は戦時中、軍服を着た永い間、日々聖典を読み、心の糧をいただいた。それは、朝に法を聞き、夕べに死すとも可なりということと同じである、と今も思っている。そういう意味で、私は至極倖せである。

わたしの業研究の旅は長かった。一九三三年に、倶舎論業品に取り組み、一九三六年に龍谷大学仏教学研究科の卒業論文には、業に関して論述した。一応意訳の業品を書いたものを、この『業論』中では、松本巧晴氏が意訳をなし掲載する予定であったが紙面の関係で割愛した。これは誠に惜しいこととおもう。私は広島仏教学院で教鞭を取っていた最中、一九四三年に応召し、命ながらえて、戦後に龍谷大学で教鞭を取ることとなった。かつて龍谷大学文学部と研究科の学生であった頃は高木俊一教授について倶舎学を学び、一九四九年には龍谷大学の講義を中止し、東北大学の山田龍城教授の許で、阿毘達磨についての指導を受けた。同教授は、昭和の初、龍谷大学の教授であったが、文学部の私の指導教授であって、卒論論文を私が書いた因縁で、戦後再び山田教授の許で阿毘達磨につ

いて教示を受け、二重の学恩がある。そして同教授の倶舎論研究、業研究の資料の一部は、恩師から賜わった。今も私は心から感謝しているのである。

一九五二年ごろ、ある県で同胞差別事件が起り、人間が生まれに依って、上下の差別のあるのは、仏教にいう所謂る業に依るのであると、新興宗教の一教師が語ったという。これをきっかけとして、本願寺に業の研究会が設けられ、私も数多くの学者に交って共同研究に携わった。そして一九五七年に『日本の民主化と仏教の業思想』という書にまとめ、四人の筆者の一人に加わった。また一九五四年には龍谷大学の教授諸師合せて二十名による業問題の研究会に司会の役をして、翌年、仏教学研究一〇・一一合併号に「仏教に於ける業の問題」として掲載した。また一九五九年、東京大学において日本仏教学会が開催された折は、関西における大学教授の中から一人推されて「業について」基調演説をなし、質疑応答し、それは同学会年報二五号に載せられている。因みに関東の大学を代表して増永霊鳳教授が意見をのべられた。後に龍谷大学で第六回部落問題研究集会の開催された折は、「日本の民主化と仏教の業思想について」という題の下に、仏教の業説を紹介した。あやまられ易いのが業説であるから、各大学教授による研究集会に、仏教業説を正しく紹介することには意義があったことと思う。さらに一九七九年以降、本願寺派学者一二名による業の問題の研究集会に、私は研究員の一人として出席している。

かえりみれば、私は牛歩の如く、遅々として早く進まない業研究の歩みをして来たという感が深い。一生涯研究をつづけても、尽きないもの、そういう性質のものが業研究であり、その研究の歩みは、いかなる時代にも止めてはならないものと私は考える。

本書には、業論と言っても、部派の業論と大乗のそれとを含む。部派の業説は、仏教の基礎学と言うことができる。それは大乗仏教の諸宗は、例外なく、婆沙論等の業説を受け容れていることに依って知られよう。しかしそれ

は三界五道という迷界の因果の面なのである。もし悟界の方面の解明には、必らず大乗に依らねばならないものと私は思う。浄土教も、勿論大乗であるから、証語の方面の業、即ち聖道業（无漏業）の方面の業は、部派のそれとは異なる面をもつのは当然のことである。

　初期の経典にみられる業説と比べて、部派仏教、所謂る阿毘達磨仏教の業説は、特別の発達をなした。それは、仏教が他の宗教や哲学と著るしく異なる縁起を、因果に置き換え、その上で業を考えたことである。この時代には、因果（詳しく言えば因縁果）を、単に時間的前後（異時因果）として見ない。西洋の宗教や哲学においては因果といえば平面的に見て、唯だ異時因果として扱うのであり、自然科学もこの因果の概念の上に立つ。しかるに仏教は、釈尊が悟りを開かれた基盤をなす縁起観を、因果に移して眺めるため、同時因果がみられた。そして異時因果のほかに隔時因果を見る。それは異熟因、異熟果であって、隔世の因果を言う。これは個人の上にみられる宗教的因果である。前世の私、此世の私、未来世の私（私と言っても実我ではなく仮我）という、言うなれば宗教的時間ともいうべき三世因果をいう。そして仏教は、因果を最も広い立場でみるから、同時因果、異時因果、隔時因果に入らない因果をすべて含めて、能作因・増上果という因果を立てる。これを私は特に不時因果と呼ぶ。

　ところで繫縛を離れて証悟に到達したところ（離繫果）は、一般有為の因果とは別でなければならない。それは上記の四種の因果のほかのものである。しかしもし因果の枠をはずれることになると、因果撥無の外道の説に堕する。そこで、生因による果でなくて、得因による果が離繫果であるなどという説明も生まれて、ここに証りの因果の扱いを生じた。つまり有為の因果とは、質を異にした因果のあることを阿毘達磨仏教が説いたのである。これは、大乗においても認めるもので、その功績まことに大であると言えよう。

　ところで、業を業因・業縁・業果と解し、業を因果の上に立てたのはよいとして、ここに業について、すべて機

械的に我われは果の上に予知しうると言えるであろうか。それは言えない。ここで業力不思議ということが説かれるに至る。まことに因縁の無量の差別は、唯だ仏のみ知りたもう、ということを認むべきであろう。大乗仏教の偉大なる師、無著菩薩や安慧菩薩が、業の可説もあるが、さらに業の不可説・不思議を説くことは看過すべきはない。この広い見方が大乗の業論である。それは縁というものが介在するからであり、縁をきめ細かに洞見し、又因果の細かい作用の面を詳しく知ろうとしても、如何なる仏教学者も自身に十力がなく、三世徹鑑の知なく、それを知る由もないから不可説という。凡智を以ってしては、知りえず、悟りえぬことが无数にあることは、知られねばならない。学究者が、研究に従事していながら、しかも不可思議、不可説、不可称などということは、研究の放棄であり、腑甲斐ないことではあるが、事実、その不可知という限界のある事は、決して看過すべきでない。

業は、六因・四縁及び五果という詳細な尺度にかけて、あれはあれ、これはこれと、詳しい説明がなされるに至った。これは一の功績ではあるが、しかし他面において、これはあまりにも説明仏教化したものであり、実践を遠ざかった究明と評せられるのである。かつて僧叡師は、百数十年昔、広島地区の人びとが、地獄絵巻物を見て、恐れおののき、悲歎にくれているのを知り、あのような絵巻物を、再々見ないのがよく、見せないのがよろしいと言い、あの苦界を脱出する念仏の一道のあることを知るべきであり、僧は之を説くべきであろうと言ったと伝えられた。たしかに仏法は詳しい三界五道の因果解説をもつにしても、それに終始すべきではない。一刻も早く開悟への道を明かにし、それを各人は急いで我がものに体得すべきである。

大乗仏教では、法相大乗は、しばらく別として、一般に皆有仏性を説き、煩悩即菩提・業即解脱・生死即涅槃と説く。但し此の理は理として尊重すべきであるが、自身が真に三業の所作を正しくし、行が清浄でなくては、真の仏教ではありえない。そのような但理にとどまることは許されないのである。そうすれば今日一日、私は如何に生

き、いかに行ずべきであるか。それは三業を正しくし、善行をなすべきである。ところでその業は、善行をなしても、有漏にとどまってはならない。決して人天の業にとどまってはならない。あくまで涅槃を目指す最勝真妙の正業を行うを要する。すなわち衆生の業を脱し、あるいはその業を止揚し、如来業たらしめねばならない。それでこそ真の仏教徒の業なのである。これを真言密教では三密瑜伽行と名づけ、天台円教では止観業・遮那業と名づけ、浄土教では最勝真妙の正業（大行）と名づけた。こういう辺からみるとき、仏教は統一の面、総括の面をもつ。業において、仏教諸宗は異ならない。聖道・浄土というもので全仏教を見わたせば、聖道門の方は自（自心）より出発して、正業に依り、自他不二・无我の仏果に入るもの、浄土門の方は、捨自帰他、すなわち他（仏）より出発して、大行に依り、自他不二・无我の仏果（无上正徧智）に入るものであり、二門は究極点を一にするのである。

浄土教は、自身は無有出離之縁の者であって、善根まことに薄少（少在属無）の自身であるという信知より出発するから、釈迦何人ぞなどという慢心をもつべきでないと教え、そして仏智を仰ぐ。したがって今日一日の生き方は、「生きなば南无阿弥陀仏、死なば往生浄土」というところに存す。こういう流儀によって、聖道門の諸宗をみれば、同様に日蓮宗は「生きなば南無妙法蓮華経」という信念の下に生きることが最高とされるかもしれない。またこの流儀によってみるとき、禅宗は、「只管打坐」、このほかにはない。大乗諸宗皆こういう面をもつ。それは仏法を額に当てて生きることにほかならない。人生諸般の精神生活ありつつも、自己の信奉する宗旨の行を額にあて、第一義として、これを日々行ずることが急務なのである。しかし自身のみ、さとりへの道を歩むのでは、小乗に堕するにちがいない。ここに諸宗には廻向文の読誦があり、その実現が期せられる。浄土教も亦同様であって、その廻向文にいう。「願以此功徳、平等施一切、同発菩提心、往生安楽国」と。

各宗とも、例外なくよむのは四弘誓願の文にほかならない。そして願わくは、其の実現への道が開示せられるべ

きである。

業は今後大いに研究され、その正行実践に資せられねばならない。業こそ、時代を批判し得るのである。また正業は、世界中の諸宗教を正しく批判し、その宗教を正道に立ちかえらしめる作用をなす。それは世人を指導するばかりでなく、諸宗教をも指導する力をもつ。そういうまじめな学究は、四弘誓願中に誓われている一つの願いのこころでもある。

業は過去において仏教の非神話化を実現した。その一例は、ヂャータカにみられる釈迦菩薩の前生話というものの非神話化であった。釈尊をして釈尊たらしめているものは何か。それは正行、偉大なる菩薩道であったということである。それは即ち業なのである。実に部派仏教の学歩も此の非神話化を実現したとみてよい。この功績多き部派の努力した阿毘達磨の道は、大乗の阿毘達磨へと進められるべきである。いつの時代にも、今日一日を正しく生きる業について思考し、正しい業の実践につとめねばならない。このことは三宝をして永く興隆せしめること疑いなし。

業を学び、正しい業にめざめ、正しく勤めるならば、悪業の人が善業の人として生れかわる。人を固定視するときは、五逆の罪人は、此の世で善人たりえない。しかし五逆の人も廻心懺悔して仏道を歩むに至れば、その人は悪人のまま悪人でなくなる。仏教では転悪して善人になることは確かであると言ってよい。行いの不正であった者がもっとも尊い者となりうると言いうることは、自身の業による。これが真の仏教であると言ってよい。

懺悔して滅罪する。キリスト教も仏教も此の点では、異ってはいないであろう。しかし悪を固定視せず、悪人を固定視せず、円融无碍の行によって、仏となる道の開ける点において、仏教はキリスト教とは異りをみせる。悔い改め、懺悔して、聖者の通功を祈るとも、生を終るまで天国に往けるか否かわからず、言うなれば人は不定聚の身

にほかならない、これがキリスト教ではなかろうか。仏教はそうではない。大乗の真実行は、無碍の行であり、開悟が正確に約束される正定聚の分人の行なのである。悪人の真に救われる正道を歩むものは、まことに歓喜すべきではなかろうか。この浄土教的大行は、聖道一般仏教において斥けえないであろう。それは聖道業力、无漏業力、また如来の大願業力のしからしめたもう所であるからである。それは自然法爾の道にほかならない。

十住心論には、語密（真実語）の法爾自然が説かれる。それは、ありべのままであり、声にして世俗の声でなく、語にして世俗の語でない。その体得は浄土教では獲得名号という。この名号は、声であり語であり、世俗のそれを全たく超えている。それは自心にみ出す語でなくて、如来修顕の仏性そのものである。それは自然法爾に我が心にとどく。自心に真実の語を、清浄の直爾の声をきき、自心にみ出す聖道門のそれとは別に、浄土門にとくところは、如来の真実語が法界に等流して、我が心耳にとどく。そして念仏の声となると説く。念仏は、業でいえば、業作であって、動舌発声であるが、それは業でありつゝも、唯だ法体願力を仰ぐのみで、何ら自功をみとめない。ただ仏願、仏意、仏語にはからわれ、それに随順するのみ。如来の語に随順する无上の倖せをわが身に得るものこそ浄土教の真の信者であると確信する。獲得名号こそ真実の我が所有である。

真実を求め、真実に生きるのが仏教、しかも如来の真実心に求められてあり、はからわれてあり、この法爾力、自然力によって、念仏せしめられる行者、即ち最勝真妙の正業の者は、さとりが確約されていると言ってよい。そこで、その人には「生きなば南无阿弥陀仏、死なば往生浄土」という日々の生き方がめぐまれる。

私は業を研究して、こういう結論に到達した。各宗の信者、行者には、夫れぞれの正行の道がある。何れの行者にも共通して言えることは、自身は正行をなしているという自信でなくてはならない。もしその自信がなく、正行がなされないならば、業を研究しても、その甲斐がないことになるであろう。私は読者に向って、あえて正行の者

たれと言う。古稀を超えた一書生の言わんとするところを、読者諸賢は真に理解していただきたい。

（終）

A STUDY OF KARMA

BY

RYOGON FUKUHARA, Litt. D.

Professor Emeritus of Buddhist Studies

Ryukoku University

Published by

NAGATA BUNSHODO

KYOTO 1982

CONTENTS

A STUDY OF KARMA

Many scholars have studied karma in Buddhist thought with a result of a variety of publications. This is truly delightful for the development of the study in this field, but there is scarcely any work with which I am satisfied as the study of karma. For most of them are the studies based on the writers arbitray and partial understanding of karma, or collections of such papers. Nothing of them, I dare say, is a synthetic research brought forth by the author's wide-range view of the concept of karma, *A Study of Karma* was prepared in order to fill these requirements.

In spite of my intention to complete the study in the above-mentioned way, I found that there were unavoidable impediments in carrying out the research because of the excessive abundance of source materials and of the problems to be taken into consideration. Especially as for the abundance of the problems concerning karma, it seems that the more the research progresses, the more complex it grows. In this respect, it can hardly be possible to expect a 'complete' study of karma. The many years of research I have carried out for the clarification of karma has thus proved to be merely a drop in the ocean. Notwithstanding the insufficiency of my ability, my confidence is that anyone who is engaged in Buddhist studies should necessarily be concerned with the problem of karma. For there is no one who can escape from creating karma. Every one of us is in karmic existence, that is, in the succession of physical, oral or mental actions, so long as he is living.

In additon, the karma we are creating is nothing but a delusory one. It is not the pure karma of the enlightened ones. In order to lead such delusory beings to enlightenment the Buddha Śākyamuni

taught that we should not look back upon the past, nor look forward to the future. But the actuality is that we are always looking back upon the past and looking forward to the futrue. This is the evidence of our living in the midst of the delusory world. The only way we can realize our true 'self', though we are bound with the incessant creation of defiled karma, is to follow the teaching of the Buddha which leads us to the final goal of nirvana.

The concept of karma expounded in the sutras reveals the true and real nature of our existence. Though living in the world of relativity in which no expression in words is perfect, we are inevitably made to see the reality of our defiled karma through the teaching of the Buddha.

There are, however, as Asaṅga and Sthiramati pointed out, numerous phases of inexplicability in the Buddhist teachng of karma. Of course, the inexplicability can be observed not only in the teaching of karma but in all the topics of Buddhist philosophy. This is why there is a saying in Buddhism that expressions are boundless and their meaning is inexplicable, or, as Zen masters say, that we should not depend on words. It is also why there are so many mythological stories in the Buddhist scriptures as typically seen in the *Jātaka* tales. What we have to do is not to be confused by the mythological or contradictory expressions of the scriptures but to find the true meaning hidden behind such expressions. "Do not rely on the expression but rely on its meaning".

This can also be said about the teaching of karma. We have to remind ourselves that the truth or reality of karma is often revealed beyond the literal meaning of the words. Especially with karma, it is not merely a logic but the actuality of our existence. It is, therefore, of a great importance to be very careful not to rely on our superficial understanding of the teaching of karma. In the *Larger Sukhāvatīvyūha*, there is a well-known saying about karma: "Who can know it truly? Only Buddhas can".

索　　引

梵　語　索　引

（巴利語等含む）

A Ā

B Bh

C Ch

D Dh

E

G

M

N

P Ph

Ṛ R

Ś S

T

U

V

Y

和 文 索 引

あ

い

う

え

お

き

く

け

こ

さ

す

せ

そ

ち

つ

て

と

な

に

ね

の

は

ひ

ふ

ま

み

め

も

や

ゆ

よ

ら

り

る

れ

ろ

わ

著 者 紹 介

龍谷大学名誉教授　文学博士，勧学

著書　仏教概論，有部阿毘達磨論書の発達，成実論の研究，四諦論の研究，倶舎論本頌の研究Ⅰ，同Ⅱ，業の問題，二尊大悲本懐の研究，仏教の基盤に立つ浄土真宗，日本の民主化と仏教の業思想（共著），仏教福祉学（共著），往生論註の研究，浄土教入門，行信論入門，浄土教の業思想，その他

業　　論　　　　1982年4月15日　発行

著　者　福原亮厳　京都市西京区大原野石作町703 大原野寺

発行者　永田文雄　京都市下京区花屋町通西洞院西入

印刷所　同朋舎　京都市下京区壬生川通五条南入

発行所　永田文昌堂　京都市下京区花屋町通西洞院西入
電話（075）371－6651番
振替口座　京都2－936番